

जैनधर्म का प्राण

•

प सुखलाल संचयी

वीर सेवा मन्दिर
दिल्ली



80 E 2

क्रम संख्या

काल न०

खण्ड

222021

६५५८१

सत्साहित्य प्रकाशन

जैनधर्म का प्राण

—धर्म, दर्शन तथा सत्कृति का विवेचन—

पण्डित सुखलाल

संपादक

दलसुख भालवणिया
रतिलाल दीपचन्द देसाई



१९६५

मस्ता साहित्य मण्डल, नई दिल्ली

प्रकाशक
भारतेश्वर उपाध्याय
मंत्री, सस्ता साहित्य मंडल,
नई दिल्ली

बाल्य-स्मृतिप्रबंधमाला : ३

पहली बार : १९६५

मूल्य

दो रुपये

मुद्रक
श्री जेनेल प्रेस,
दिल्ली

प्रकाशकीय

प्रस्तुत पुस्तक मूल गुजराती में प्रकाशित हुई थी। दो वर्ष के भीतर उसका पहला संस्करण समाप्त हो गया और पाठकों की माग को देखकर दूसरा संस्करण करना पड़ा।

हमें हर्ष है कि इस लोकोपयोगी पुस्तक का हिन्दी संस्करण 'मडल' से प्रकाशित हो रहा है।

पंडित सुखलालजी जैन धर्म तथा दर्शन के प्रकाण्ड विद्वान हैं, लेकिन उनकी सबसे बड़ी विशेषता यह है कि उनकी दृष्टि अत्यन्त व्यापक और विचार अत्यन्त स्पष्ट हैं। समब-समय पर उनके लिखे लेखों के दो सप्ताह गुजराती में 'दर्शन अने चिन्तन' और हिन्दी में 'दर्शन और चिन्तन' के नाम से प्रकाशित हुए हैं। प्रस्तुत पुस्तक की सामग्री, 'ब्रह्म और सम' लेख को छोड़कर, इन्हीं दो पुस्तकों से ली गई है। प्रत्येक लेख के साथ पुस्तक का संकेत 'द. अ. चि.' अथवा 'द. औ. चि.', के रूप में कर दिया गया है।

गुजराती लेखों का हिन्दी रूपान्तर प्रो० शान्तिलाल जैन शास्त्राचार्य ने किया है। हम उनके आभारी हैं।

हमें हर्ष है कि इस पुस्तक के प्रकाशन के साथ दिवंगत जैनाचार्य श्री विजयवल्लभ सूरी की स्मृति जुड़ी हुई है। आचार्यजी शुष्क क्रिय-कांड एवं हृदयहीन निवृत्ति के समर्थक नहीं थे और न ऐसी प्रवृत्ति के, जिसमें मानव की अन्तरात्मा लुप्त हो जाय। उनके जीवन में दोनों का सुन्दर समन्वय था।

अपने विषय की यह बड़ी ही सारगर्भित पुस्तक है। हमें विश्वास है कि इस माला की अन्य पुस्तकों की भांति यह पुस्तक भी सभी क्षेत्रों और वर्गों में रुचिपूर्वक पढ़ी जायगी।

धम्मो मगलमुक्किट्ठ अहिंसा सज्जमो तवो ।
देवावितं नमसंति जस्स धम्मो सया मणो ॥

“अहिंसा, सयम, तप, रूप जो धर्म है वह उत्कृष्ट मगल है जिसका धर्म में सदा मन है उसको देवता भी नमस्कार करते हैं ।”

—(वशावैकालिक सूत्र)



जिन्होंने साधु के कठोर व्रतों का पालन करते हुए भी लोक-
सेवा के बहुत-से काम किये और धर्म के मूल तत्त्वों को मानव-
जीवन में प्रतिष्ठित करने के लिए सतत प्रयास किया, उन

स्व० जंनाचार्य श्री विजयवल्लभ सूरि

की

पावन स्मृति में

भूमिका

प्रस्तुत पुस्तक का नाम इसमें इसी नाम से मुद्रित एक लेख के आधार पर रखा गया है और वह सार्थक है। पण्डित सुखलालजी के लेखन की यह विशेषता है कि वे किसी भी विषय का ऊपर-ऊपर से निरूपण नहीं करते, परन्तु प्रतिपाद्य विषय के हार्द को पकड़कर ही उसका निरूपण करते हैं। इसीसे इस पुस्तक में किया गया सस्कृति, धर्म, दर्शन, जैनधर्म, जैनदर्शन जैनआचार जैसे विषयों का प्रतिपादन उस-उस विषय के हार्द का ही विशेषतः स्पर्श करता है। धर्म आदि के बाह्य स्वरूप को तो सामान्यतः सब जानते हैं, क्योंकि वह चर्मचक्षुओं से देखा जा सकता है, परन्तु उसके पीछे तत्त्व क्या है, इसकी जानकारी कम लोगों को होती है। इस पुस्तक में जैन-धर्म के तत्त्व की, परमार्थ की अथवा उसके हार्द की ही विशेष रूप से जानकारी प्रस्तुत की गई है। इससे इस पुस्तक में जैनधर्म के बारे में उसके अनुयायियों को भी बहुत-कुछ नया जानने को मिलेगा और उनके बहुत-से भ्रम दूर होंगे। जैनतरो के लिए तो यह पुस्तक जैनधर्म-परिचय के लिए दीपक जैसी है, इसमें सन्देह नहीं।

पण्डितजी के लेखन की दूसरी विशेषता यह है कि वे इतिहास एवं तुलना को महत्त्व का स्थान देते हैं। धार्मिक समझे जानेवाले लोग अपने धर्म की बिना गहरी जानकारी के ही कहते हैं कि हमारा ही धर्म सबसे प्राचीन और श्रेष्ठ है, परन्तु पण्डितजी इतिहास और तुलना द्वारा धार्मिक समझे जानेवाले लोगों की ऐसी समझ को सशोधित कर निर्मल बनाने का प्रयत्न करते हैं। इससे धर्म-निष्ठा में क्षति आने के बदले वह जागरूक बनती है और सत्य तत्त्व की उपलब्धि के परिणामस्वरूप उसकी निष्ठा अधिक सुदृढ़ बनती है। पण्डितजी की निरूपण-पद्धति से पाठक में विवेकबुद्धि जागृत होती है और रूढ़ मान्यताओं का परीक्षण करके हेयो-पादेय का विवेक करने में वह स्वयं समर्थ बनता है। इस प्रकार पाठक की श्रद्धा को वे क्षकञ्छोर कर एक बार तो उसकी बुनियाद को हिला देते

हैं, परन्तु बँसा करने के पीछे उनका उद्देश्य पाठक को श्रद्धाहीन बनाने का नहीं, बल्कि उसकी श्रद्धा के मूल को दृढ़ करने का है। पाठक सही अर्थ में श्रद्धालु बनता है और उसका कदाग्रह दूर होता है।

पण्डितजी के लेखन की इन दो विशेषताओं के मूल में उनका विशाल पठन-पाठन तो है ही, परन्तु उसके अतिरिक्त स्वतन्त्र चिन्तन-भनन करके उन्होंने जो एक विशिष्ट वृत्ति साधी है, वह भी है। वह वृत्ति यानी धर्मों एवं दर्शनों में चाहे भेद दिखाई देता हो, परन्तु उस भेद में रहे हुए अभेद को दृढ़कर उन सबका समन्वय करने की वृत्ति। इस समन्वय-भावना के कारण, वे भले ही जैन हो और जैनधर्म के अभ्यासी के तौर पर उन्होंने ख्याति भी प्राप्त की हो, परन्तु उनके लेखों में सर्वत्र समभाव दृष्टि-गोचर होता है। धर्म जैसे नाजुक विषय में समभावपूर्वक लिखना अत्यन्त कठिन कार्य है, फिर भी उन्होंने जैनधर्म के हार्द का जो निरूपण इस पुस्तक में किया है वह एक तटस्थ विद्वान को शोभा देने वाला है। इसमें जैनधर्म के किसी भक्त के द्वारा की गई अनिरजना नहीं है, तो उसके विरोधी के द्वारा किया गया दोषदर्शन भी नहीं है, परन्तु एक विवेचक द्वारा किया गया जैनधर्म के प्राण का निरूपण है।

जैनधर्म का प्रवर्तन किमी एक पुरुष के नाम से, शैव, वैष्णव आदि की भाँति, नहीं हुआ, परन्तु वह जिन अर्थात् राग-द्वेष के विजेताओं द्वारा आचरित और उपदिष्ट धर्म का नाम है। अतः जैनधर्म का प्रारम्भ किसी एक व्यक्ति ने किया है अथवा किमी एक व्यक्ति ही का उसमें देव के रूप में स्थान है, ऐसी बात नहीं, परन्तु जो कोई राग-द्वेष का विजेता हो वह जिन है और उसका धर्म जैनधर्म है। ऐसे जैनधर्म के अनुयायी जैन कहलाते हैं। उन्होंने कालक्रम से जिनमें राग-द्वेष की विजय देखी, उन्हें अपने इष्टदेव के रूप में स्वीकार किया और वैसे विशिष्ट देवों को 'तीर्थंकर' का नाम दिया। वैसे तीर्थंकरों की संख्या उनके मत से बहुत बड़ी है, परन्तु इस कालमें—इस युग में—विशेषतः ऋषभदेव से लेकर वर्धमान तक के २४ तीर्थंकर प्रसिद्ध हैं। दूसरे धर्मों की तरह वे ईश्वर के अवतार नहीं हैं अथवा अनादिसिद्ध ईश्वर भी नहीं हैं, परन्तु सामान्य मनुष्य के

रूप में जन्म लेकर पूर्व सस्कार के कारण और उस जन्म में विशेष प्रकार की साधना करके तीर्थंकर पद प्राप्त करते हैं। इसका अर्थ यह हुआ कि तीर्थंकर हम मनुष्यों में से ही एक हैं और उनका सन्देश है कि यदि कोई उनकी तरह प्रयत्न करे तो वह तीर्थंकर पद प्राप्त कर सकता है। मानव-जाति में ऐसे आत्मविश्वास की प्रेरणा करने वाले तीर्थंकर हैं। अन्य धर्मों में मनुष्य से भिन्न जाति के देव पूज्यता प्राप्त करते हैं, पर जैनधर्म में मनुष्य ऐसी शक्ति प्राप्त करते हैं, जिससे देव भी उनकी पूजा करते हैं—

धम्मो मंगलमुक्खिट्ठं अहिंसा संजमो तवो ।

देवा वि तं नमसंति जस्स धम्मो सया मणो ॥

मनुष्य-जाति के पद की उत्कृष्टता का कथन महाभारत में आता है :
'न मानुषात् श्रेष्ठतरं हि किञ्चित्' (शान्तिपर्व २९९-२०)
—मनुष्य की अपेक्षा कोई श्रेष्ठ नहीं है।

मनुष्य की ऐसी प्रतिष्ठा करने में जैन तीर्थंकरों का हिस्सा अल्प नहीं है। जबतक तीर्थंकरों का प्रभाव न था तबतक इन्द्र आदि देवों की पूजा-प्रतिष्ठा आर्य करते रहे और अनेक हिंसक-यज्ञों के अनुष्ठान द्वारा उन्हें प्रसन्न कर बदले में सम्पत्ति मागते रहे। तीर्थंकरों ने मानव की इस दीनता को हटाकर मनुष्य का भाग्य मनुष्य के हाथों में सौंपा। फलतः धार्मिक मान्यता में नव-जागरण आया, मनुष्य अपनी सामर्थ्य पहचानने लगा और उसने इन्द्र आदि देवों की उपासना का परित्याग किया। इसका परिणाम यह हुआ कि वैदिक आर्यों में भी राम और कृष्ण जैसे मनुष्यों की पूजा होने लगी, फिर भले ही कालक्रम ने उनको अवतारी पुरुष बना दिया हो। परन्तु मूल बात इतनी तो सच है कि देवों की अपेक्षा भी मनुष्य महान है, यह सन्देश तीर्थंकरों ने ही आर्यों को दिया है।

तीर्थंकरों द्वारा प्रवर्तित धर्म का स्वरूप क्या है? उसका हार्द क्या है?
—यह एक शब्द में कहना हो तो कहेंगे कि वह 'अहिंसा' है। आचार में अहिंसा के दो रूप हैं। सयम और तप। सयम में सबर अर्थात् संकोच आता है—शरीर का, मन का और वाणी का। सयम के कारण वह नये बन्धनों में फँसता नहीं और तप के द्वारा वह पुराने उपाजित बन्धन काट

ढालता है। इस प्रकार एकमात्र अहिंसा के पालन से मनुष्य मुक्ति प्राप्त कर सकता है।

जीवन में अहिंसा का परिपूर्ण पालन करना हो तो विचार में अनेकान्त को बिना अपनाये चल नहीं सकता। इसी से अहिंसा में से ही जैनधर्म का दार्शनिक सिद्धान्त 'अनेकान्त' फलित हुआ है। विचार के द्वार खुले रखो, तुमको सबके विचारों में से सत्य की प्राप्ति होगी—यह है अनेकान्त का अर्थ। सत्य के आप्रही को सर्वप्रथम 'मेरा सो सच्चा, दूसरा सब छोटा' ऐसा कदाग्रह छोड़ना ही चाहिए। जबतक वह ऐसा कदाग्रह न छोड़े तबतक उससे दूसरे के प्रति अन्याय हो ही जायगा, और यही तो हिंसा है। इससे अहिंसक के लिए अनेकान्तवादी होना अनिवार्य है। फलतः जैनधर्म में जिस दर्शन का विकास हुआ, वह एकान्तवादी नहीं, किन्तु अनेकान्तवादी है।

अहिंसा का जीवन-व्यवहार के लिए जो आचार है, वही जैनधर्म है और अहिंसा में से फलित होने वाला दर्शन ही जैनदर्शन है। इससे जैनधर्म के अनुयायी श्रमण के जीवन-व्यवहार में स्थूल जीव की रक्षा से आगे बढ़कर जो सूक्ष्म जीव है और जो चर्मचक्षुओं से नहीं दीखते, उनकी रक्षा की भी भावना निहित है, और इसी भावना के आधार पर ही आचार के विधि-निषेधों के सोपानों की रचना हुई है। इसके सम्पूर्ण अनुसरण का प्रयत्न श्रमण तथा आशिक अनुसरण का प्रयत्न श्रावक करते हैं।

आचार के पीछे दर्शन न हो तो आचार की साधना में निष्ठा नहीं आती। इसी कारण प्रत्येक धर्म को जीव के बन्ध-मोक्ष तथा जीव के जगत के साथ के सम्बन्ध एवं जगत के स्वरूप के बारे में विचार करना पड़ता है। इस अनिवार्यता में से समग्र जैन दर्शन का उद्भव हुआ है। पहले कहा है कि जैनदर्शन के विचार की विशेषता यह है कि वह सत्य की शोध के लिए तत्पर है और इसीलिए 'सम्पूर्ण दर्शनों का समूह रूप जैनदर्शन है'—ऐसा उद्घोष आचार्य जिनबद्र जैसे आचार्यों ने किया है।

जैनदर्शन में मूल दो तत्त्व हैं : जीव और अजीव। इन दोनों का विस्तार पांच अस्तिकाय, छ' द्रव्य अथवा सात या नव तत्त्व के रूप में

पाया जाता है। चार्वाक केवल अजीव को पाच भूतरूप मानते थे और उपनिषद् के ऋषि केवल जीव अर्थात् आत्मा-पुरुष-ब्रह्म को मानते थे। इन दोनों मतों का समन्वय जीव एव अजीव ये दो तत्त्व मानकर जैन-दर्शन में हुआ है। ससार और सिद्धि अर्थात् निर्वाण अथवा बन्धन और मोक्ष सभी घट सकते हैं, जब जीव और जीव से भिन्न कोई हो। इसीलिए जीव और अजीव दोनों के अस्तित्व की तार्किक सगति जैनो ने सिद्ध की और पुरुष एव प्रकृति का अस्तित्व मानकर प्राचीन सांख्यो ने भी वैसी सगति साधी। इसके अतिरिक्त आत्मा को या पुरुष को केवल कूटस्थ मानने से भी बन्ध-मोक्ष जैसी विरोधी अवस्थाएँ जीव में नहीं घट सकती। इससे सब दर्शनों से अलग पड़कर, बौद्धसम्मत चित्त की भाँति, आत्मा को भी एक अपेक्षा से जैनो ने अनित्य माना और सबकी तरह नित्य मानने में भी जैनो को कुछ आपत्ति तो है ही नहीं, क्योंकि बन्ध और मोक्ष तथा पुनर्जन्म का चक्र एक ही आत्मा में है। इस प्रकार आत्मा को जैन मत में परिणामी-नित्य माना गया। सांख्यो ने प्रकृति—जड़ तत्त्व को तो परिणामी-नित्य माना था और पुरुष को कूटस्थ, परन्तु जैनो ने जड़ और जीव दोनों को परिणामी-नित्य माना। इसमें भी उनकी अनेकान्त दृष्टि स्पष्ट होती है।

जीव के चैतन्य का अनुभव मात्र देह में ही होता है, अतः जैन मत के अनुसार जीव—आत्मा देह परिमाण है। नये-नये जन्म जीव धारण करता है, इसलिए उसके लिए गमनागमन अनिवार्य है। इसी कारण जीव को गमन में सहायक द्रव्य घर्मास्तिकाय के नाम से और स्थिति में महायक द्रव्य अघर्मास्तिकाय के नाम से—इस प्रकार दो अजीव द्रव्यों का मानना अनिवार्य हो गया। इसी प्रकार यदि जीव का ससार हो तो बन्धन भी होना ही चाहिए। वह बन्धन पुद्गल अर्थात् जड़ द्रव्य का है। अतएव पुद्गलास्तिकाय के रूप में एक दूसरा भी अजीव द्रव्य माना गया। इन सबको अवकाश देने वाला द्रव्य आकाश है, उसे भी जड़रूप अजीव द्रव्य मानना आवश्यक था। इस प्रकार जैनदर्शन में जीव, धर्म, अधर्म, आकाश और पुद्गल—ये पाँच अस्तिकाय माने गए हैं। परन्तु जीवादि द्रव्यों की विविध अवस्थाओं की कल्पना काल के बिना नहीं हो सकती।

फलत एक स्वतंत्र कालद्रव्य भी अनिवार्य था। इस प्रकार पांच अस्तिकायो के स्थान पर छह द्रव्य भी हुए। जब काल को स्वतंत्र द्रव्य नहीं माना जाता तब उसे जीव और अजीव द्रव्यों के पर्यायरूप मानकर काम चलाया जाता है।

अब सात तत्त्व और नौ तत्त्व के बारे में थोड़ा स्पष्टीकरण कर लें। जैनदर्शन में तत्त्वविचार दो प्रकार से किया जाता है। एक प्रकार के बारे में हमने ऊपर देखा। दूसरा प्रकार मोक्षमार्ग में उपयोगी हो, उस तरह पदार्थों की गिनती करने का है। इसमें जीव, अजीव, आस्रव, सवर, बन्ध, निर्जरा और मोक्ष—इन सात तत्त्वों की गिनती का एक प्रकार और उसमें पुण्य एवं पाप का समावेश करके कुल नौ तत्त्व गिनने का दूसरा प्रकार है। वस्तुतः जीव और अजीव का विस्तार करके ही सात और नौ तत्त्व गिनाये हैं, क्योंकि मोक्षमार्ग के वर्णन में वैसा पृथक्करण उपयोगी होता है। जीव और अजीव का स्पष्टीकरण तो ऊपर किया ही है। अशतः अजीव—कर्मसंस्कार—बन्धन का जीव से पृथक् होना निर्जरा है और सर्वांश पृथक् होना मोक्ष है। कर्म जिन कारणों से जीव के साथ बन्ध में आते हैं वे कारण आस्रव हैं और उसका निरोध सवर है। जीव और अजीव—कर्म का एकाकार जैसा सम्बन्ध बन्ध है।

सारांश यह कि जीव में राग-द्वेष, प्रमाद आदि जहानक रहते हैं, बहातक बन्ध के कारणों का अस्तित्व होने से ससारवृद्धि हुआ करती है। उन कारणों का निरोध किया जाय तो ससार भाव दूर होकर जीव सिद्धि अथवा निर्वाण अवस्था प्राप्त करता है। निरोध की प्रक्रिया को सवर कहते हैं, अर्थात् जीव की मुक्त होने की साधना—विरति आदि—सवर हैं, और केवल विरति आदि से सन्तुष्ट न होकर जीव कर्म से छूटने के लिए तपश्चर्या आदि कठोर अनुष्ठान आदि भी करता है; उससे निर्जरा—आशिक छुटकारा—होता है और अन्त में वह मोक्ष प्राप्त करता है।

संक्षेप में, इस पुस्तक के सकलन के पीछे हमारी दो दृष्टियाँ रही हैं। एक तो यह कि जैनदर्शन एवं जैनधर्म के बारे में कुछ विशिष्ट जानकारी

जिज्ञासुओं के समक्ष उपस्थित करना । यह जानकारी मिलने पर जैनधर्म तथा जैनदर्शन की दूसरे भारतीय दर्शनों की अपेक्षा क्या विशेषता है तथा उसके साथ वे कहा तक मिलते-जुलते हैं; इसका भी कुछ अनुमान जिज्ञासुओं को सहज भाव से हो सकेगा । दूसरी दृष्टि है, पूज्य पण्डितजी की सत्य-शोधक, तुलनात्मक, तटस्थ, समन्वयगामी और मौलिक विद्वत्ता का थोड़ा-सा परिचय जिज्ञासुओं को कराना । समत्व एवं मत्त्व को केन्द्र में रखकर समस्त भारतीय दर्शनों और धर्मों का अभ्यास करने वाले एक विद्वान के रूप में पण्डितजी का स्थान अद्वितीय है, यह कहने की आवश्यकता नहीं है ।

जैनधर्म एवं जैनदर्शन के प्राथमिक जिज्ञासुओं की दृष्टि से यह पुस्तक तैयार नहीं की गई, परन्तु जिन्हे प्रारम्भिक ज्ञान है, ऐसे जिज्ञासु यदि एक अभ्यासी की तरह चिन्तन-मननपूर्वक इस पुस्तक को पढ़ेंगे तो अनेक विषयों के ऊपर नये प्रकाश की उपलब्धि के साथ उन्हें पण्डितजी का और भी अधिक साहित्य पढ़ने की प्रेरणा प्राप्त हुए बिना नहीं रहेगी ।

इस पुस्तक की एक पूरक पुस्तक के रूप में पण्डितजी की 'चार तीर्थंकर' नाम की पुस्तक पढ़ने का हम सब जिज्ञासुओं से आग्रह करते हैं ।

इस पुस्तक में सगृहीत विषयों के अतिरिक्त जैनधर्मदर्शन विषयक दूसरे भी अनेक विषय ज्ञातव्य हैं, परन्तु पुस्तक की पृष्ठ-संख्या को मर्यादा में रहकर जो कुछ भी योग्य सामग्री दी जा सकती थी, वह चुनकर देने का प्रयत्न हमने किया है । आशा है, जिज्ञासुओं तथा अभ्यासियों को यह उपयोगी सिद्ध होगी ।

यह पुस्तक सामान्य पाठकों को भी सुलभ हो, इस दृष्टि से अजमेर के श्री मदनचन्द, शिवचन्द घाड़ीवाल ट्रस्ट ने इसके प्रकाशन में एक हजार रुपये की सहायता दी है । पुस्तक का मूल्य इसी से कम रखना संभव हो सका है ।

अनुक्रमणिका

१ : पूर्व भूमिका

३—२४

१. धर्म, तत्त्वज्ञान और सस्कृति—३; २. तत्त्वज्ञान और धर्म का सम्बन्ध—४; ३. धर्म का बीज—४; ४. धर्म का ध्येय—६; ५. धर्म विश्व की सम्पत्ति—६; ६. धर्म के दो रूप : बाह्य और आभ्यन्तर—७; ७. धर्मदृष्टि और उसका ऊर्ध्वीकरण—९; ८. दो धर्मसंस्थाएँ . गृहस्थाश्रम-केन्द्रित और संन्यास-केन्द्रित—१३; ९. धर्म और बुद्धि—१४; १०. धर्म और विचार—१५; ११. धर्म और सस्कृति के बीच अन्तर—१५; १२. धर्म और नीति के बीच अन्तर—१६; १३. धर्म और पथ—१७; १४. दर्शन और सम्प्रदाय—२०; १५. सम्यग्दृष्टि और मिथ्या-दृष्टि—२३।

२ : जैनधर्म का प्राण

२५—४३

ब्राह्मण और श्रमण परम्परा वैषम्य और साम्य दृष्टि—२५; परस्पर प्रभाव और समन्वय—२९; श्रमण परम्परा के प्रवर्तक—२९; वीतरागता का आग्रह—३०; श्रमण धर्म की साम्य-दृष्टि—३०; सच्ची वीरता के विषय में जैनधर्म, गीता और गांधीजी—३१, साम्यदृष्टि और अनेकान्तवाद—३२; अहिंसा—३३; आत्मविद्या और उत्क्रान्तिवाद—३४, कर्मविद्या और बन्ध-मोक्ष—३६; एकत्वरूप चारित्र्यविद्या—३८; लोकविद्या—४०; जैन-मत और ईश्वर—४१; श्रुतविद्या और प्रमाणविद्या ४२।

३ : निर्ग्रन्थ-सम्प्रदाय की प्राचीनता

४४—५२

श्रमण निर्ग्रन्थ धर्म का परिचय—४४; निर्ग्रन्थ सम्प्रदाय ही

जैन सम्प्रदाय : कुछ प्रमाण ४५; बुद्ध और महावीर ४६;
निर्ग्रन्थ परम्परा का बुद्ध पर प्रभाव—४८, चार याम और
बौद्ध सम्प्रदाय—४९ ।

४ : जैन-संस्कृति का हृदय

५३—६९

संस्कृति का स्रोत—५३, जैन संस्कृति के दो रूप ५३; जैन
संस्कृति का बाह्य स्वरूप—५४; जैन संस्कृति का हृदय .
निवर्तक धर्म—५५; धर्मों का वर्गीकरण—५५; अनात्मवाद
—५५; प्रवर्तक धर्म—५६; निवर्तक धर्म—५७, समाजगामी
प्रवर्तक धर्म ५८; व्यक्तिगामी निवर्तक धर्म ५९, निवर्तक-
धर्म का प्रभाव व विकास ५९; समन्वय और सघर्षण—६०,
निवर्तक-धर्म के मन्तव्य और आचार—६१, निर्ग्रन्थ सम्प्रदाय
—६२; अन्य सम्प्रदायों का जैन-संस्कृति पर प्रभाव—६२;
जैन संस्कृति का दूसरों पर प्रभाव—६४; जैन-परम्परा के
आदर्श—६५, संस्कृति का उद्देश्य—६७; निवृत्ति और
प्रवृत्ति—६८; निवृत्तिलक्षी प्रवृत्ति—६८,

५ : जैन तत्त्वज्ञान

७०—८४

तत्त्वज्ञान की उत्पत्ति का मूल—७०; तात्त्विक प्रश्न—७१;
उत्तरों का संक्षिप्त वर्गीकरण—७२, जैन विचारप्रवाह का
स्वरूप—७३; पौरस्त्य और पादचात्य तत्त्वज्ञान की प्रकृति
की तुलना—७५; जीवनशोधन के मौलिक प्रश्नों की एकता
—७६; जीवनशोध की जैन प्रक्रिया—७७; कुछ विशेष
तुलना—७९ ।

६ : आध्यात्मिक विकासक्रम

८५—९४

आत्मा की तीन अवस्थाएँ—८५; चौदह गुणस्थान और उनका
विवरण—८७; गुणस्थ—८७, श्री हरिभद्रसूरि द्वारा
दूसरे प्रकार से वर्णित विकासक्रम—९१; आठ दृष्टि का पहला
प्रकार—९१; योग के पांच भागरूप दूसरा प्रकार ९२,

७ : अहिंसा

९५—११४

आगमो मे अहिंसा का निरूपण—९५; वैदिक हिंसा का विरोध—९७; जैनो और बौद्धों के बीच विरोध का कारण—९७; अहिंसा की कोटिकी हिंसा—९८; जैन ऊहापोहकी क्रमिक भूकिए—१००; जैन और मीमांसक आदि के बीच साम्य—१००; अहिंसा की भावना का विकास—१०१, नेमिनाथ की करुणा—१०१; पार्श्वनाथका हिंसा-विरोध—१०२, भगवान महावीर के द्वारा की गई अहिंसा की प्रतिष्ठा—१०२; अहिंसा के अन्य प्रचारक—१०३, अहिंसा और अमारि—१०५, अशोक, सम्प्रति और खारवेल—१०५; कुमारपाल और अकबर—१०६; अहिंसा के प्रचार का एक प्रमाण : पिजरापोल—१०७, मानवजाति की सेवा करने की प्रवृत्ति—१०८, अमारिका निषेधात्मक और भावात्मक रूप अहिंसा और दया १०९, संधारा और अहिंसा—११०; देह का नाश आत्महत्या कब ? टीकाकारो को उत्तर—११२; हिंसा नहीं अपितु आध्यात्मिक वीरता—११३, बौद्ध धर्म मे आत्मवध; कतिपय सूक्त—११४।

८ : तप

११५—१२४

तपश्चर्याप्रधान निर्ग्रन्थ-परम्परा—११५, महावीर के पहले भी तपश्चर्या की प्रधानता—११६; बुद्ध के द्वारा किये गए खण्डन का स्पष्टीकरण—११८; भगवान महावीर के द्वारा लाई गई विशेषता—१२०; तप का विकास—१२२, परिषद्—१२३, जैन तप मे क्रियायोग और ज्ञानयोग का सामंजस्य—१२४;

९ : जैन दृष्टि से ब्रह्मचर्यविचार

१२५—१३७

जैन दृष्टि का स्पष्टीकरण—१२५; कुछ मुद्दे—१२७, १. व्याख्या—१२७, २. अधिकारी तथा विशिष्ट स्त्री-पुरुष—१२८; ३. ब्रह्मचर्य के अलग निर्देश का इतिहास—१३०;

४. ब्रह्मचर्य का ध्येय और उसके उपाय—१३१; ५ ब्रह्मचर्य के स्वरूप की विविधता और उसकी व्याप्ति—१३३; ६. ब्रह्मचर्य के अतिचार—१३६, ७ ब्रह्मचर्य की निरपवादता १३६ ।

१० : आवश्यक क्रिया १३८-१४७

‘आवश्यक क्रिया’ की प्राचीन विधि कही सुरक्षित है—१३९; ‘आवश्यक’ किसे कहते हैं—१३९; आवश्यक का स्वरूप—१४०, सामायिक—१४०; चतुर्विंशतिस्तव—१४१; वदन—१४१; प्रतिक्रमण प्रमादवश—१४२; कायोत्सर्ग—१४४, प्रत्याख्यान—१४४; क्रम की स्वभाविकता तथा उपपत्ति—१४५, ‘आवश्यक-क्रिया’ की आध्यात्मिकता—१४५; प्रतिक्रमण शब्द की रुढ़ि—१४७ ।

११ : जीव और पंचपरमेष्ठी का स्वरूप १४८-१५६

जीव के सम्बन्ध में कुछ विचारणा—१४८; जीव का सामान्य लक्षण—१४८; जीव के स्वरूप की अनिर्वचनीयता—१५०; जीव स्वयसिद्ध है या भौतिक मिश्रणों का परिणाम ?—१५०; पंच परमेष्ठी—१५१, पंच परमेष्ठी के प्रकार—१५१, अरिहन्त और सिद्ध का आपस में अन्तर—१५२, आचार्य आदि का आपस में अन्तर—१५२; अरिहन्त की अलौकिकता—१५३; व्यवहार एवं निश्चय-दृष्टि से पाचों का स्वरूप—१५४; नमस्कार के हेतु व उसके प्रकार—१५४; देव, गुरु और धर्म तत्त्व —१५६ ।

१२ : कर्मतत्त्व १५७-१७५

कर्मवाद की दीर्घदृष्टि—१५७; शास्त्रों के अनादित्व की मान्यता—१५७; कर्मतत्त्व की आवश्यकता क्यों—१५८; धर्म, अर्थ और काम को ही मानने वाले प्रवर्तक—धर्मवादी पक्ष—१५९; मोक्षपुरुषार्थी निर्वतक—धर्मवादी पक्ष—१६०; कर्मतत्त्व सम्बन्धी विचार और उसका ज्ञाता-वर्ग—

१६१; कर्मतत्त्व के विचार की प्राचीनता और समानता—
 १६२; जैन तथा अन्य दर्शनों की ईश्वर के सृष्टिकर्तृत्व-
 सम्बन्धी मान्यता—१६३; ईश्वर सृष्टिकर्ता और कर्म-
 फलदाता क्यों नहीं?—१६४; ईश्वर और जीव के बीच
 भेदाभेद—१६५, अपने विघ्न का कारण स्वयं जीव ही
 —१६६, कर्म-सिद्धान्त के विषय में डा० मेक्समूजर
 का अभिप्राय—१६६; कर्मशास्त्र अध्यात्मशास्त्र का अंश
 है—१६७; कर्म शब्द का अर्थ और उसके कुछ पर्याय—१६८;
 कर्म का स्वरूप—१६९, पुण्य-पाप की कसौटी—१६९;
 सच्ची निर्लेपता; कर्म का बन्धन कब न हो—१७०, कर्म का
 अनादित्व—१७१; कर्मबन्ध का कारण—१७१, कर्म से
 छूटने के उपाय—१७२; आत्मा का स्वतन्त्र अस्तित्व और
 पुनर्जन्म—१७२; कर्मतत्त्व के विषय में जैनदर्शन की
 विशेषता—१७३ ।

१३ : अनेकान्तवाद १७६-१८१
 अनेकान्त का सामान्य विवेचन—१७६; अन्य दर्शनों में
 अनेकान्त दृष्टि—१७७; अनेकान्तदृष्टि का आधार . सत्य,
 —१७८; भ० महावीर के द्वारा सशोधित अनेकान्तदृष्टि
 और उसकी शर्तें—१७९; अनेकान्तदृष्टि का खण्डन और
 उसका व्यापक प्रभाव—१८० ।

१४ : नयवाद १८२-१८९
 'नैगम' शब्द का मूल और अर्थ—१८२; अवशिष्ट छ. नय,
 उनका आधार और स्पष्टीकरण —१८२; अपेक्षाएँ और
 अनेकान्त—१८३; सात नयों का कार्यक्षेत्र—१८४; द्रव्या-
 धिक और पर्यायाधिक नय—१८५; निश्चय और व्यवहार
 नय का अन्य दर्शनों में स्वीकार —१८६; तत्त्वज्ञान और
 आचार में उनकी भिन्नता —१८७; तत्त्वलक्षी निश्चय और
 व्यवहारदृष्टि—१८७; आचारलक्षी निश्चय और व्यवहार-
 दृष्टि—१८८; तत्त्वलक्षी और आचारलक्षी निश्चय एवं

व्यावहारिक दृष्टि के बीच एक अन्य महत्त्व का अन्तर—१८८;
जैन एवं उपनिषद के तत्त्व ज्ञान की निश्चय दृष्टि के
बीच भेद—१८९।

१५ : सप्तभंग १९०—१९५

सप्तभगी और उसका आधार १९०; सात भग और उनका
मूल—१९०; सप्तभगीका कार्य : विरोधका परिहार—
१९१; महत्त्व के चार अंगों का अन्यत्र उपलब्ध निर्देश—
१९३; 'अवक्तव्य' के अर्थ के विषय में कुछ विचारणा,
१९३; सप्तभगी सशयात्मक ज्ञान नहीं है—१९४।

१६ : ब्रह्म और सम १९६—२०१

समता का प्रेरक तत्त्व 'सम' —१९६; ब्रह्म और उसके
विविध अर्थ—१९६, श्रमण और ब्राह्मण विचार धारा
की एक भूमिका—१९७; शाश्वत विरोध होने पर भी
एकता की प्रेरक परमार्थ दृष्टि—१९८,

१७ : चार संस्थाएं २०२—२१०

१ संघ संस्था : चतुर्विध संघ—२०२; २. साधुसंस्था—
२०२; बुद्धिमत्तापूर्ण संविधान—२०३; भिक्षुणीसंघ और
उसका बौद्ध संघ पर प्रभाव—२०३; साधु का ध्येय : जीवन-
शुद्धि—२०४; स्थानान्तर और लोकोपकार—२०५; ३.
तीर्थसंस्था—२०६, देवद्रव्य के रक्षण की सुन्दर व्यवस्था—
२०७; जानने योग्य बातें—२०७; ४. ज्ञान-संस्था—
ज्ञानमण्डार—२०८; ज्ञान और उसके साधनों की महिमा
—२०८; ज्ञानमण्डारों की स्थापना और उनका विकास—
२०८; ब्राह्मण और जैन मण्डारों के बीच अन्तर—२०९;
जैन ज्ञान-मण्डारों की असाम्प्रदायिक दृष्टि—२१०।

१८ : पर्युषण और संवत्सरी २११—२१४

जैन पर्वों का उद्देश्य—२११; पर्युषण पर्व : श्रेष्ठ अष्टाह्निका
—२११; संवत्सरी : महापर्व—२१२।

जैनधर्म का प्राण

: १ :

पूर्व भूमिका

[धर्म, तत्त्वज्ञान, संस्कृति इत्यादि का सामान्य विवेचन]

१. धर्म, तत्त्वज्ञान और संस्कृति

ज्ञान एवं विद्या केवल अधिक वाचन से ही प्राप्त होती है, ऐसा नहीं है। कम या अधिक पढ़ना रुचि, शक्ति और सुविधा का प्रश्न है। परन्तु कम पढ़ने पर भी अधिक सिद्धि एवं लाभ प्राप्त करना हो तो उसके लिए अनिवार्य शर्त यह है कि मन को उन्मुक्त रखना और सत्यजिज्ञासा की सिद्धि में किसी भी प्रकार के पूर्वग्रह अथवा रूढ़ संस्कारों को बीच में आने न देना। मेरा अनुभव कहता है कि इसके लिए सबसे पहले निर्भयता की आवश्यकता है। धर्म का कोई भी सही और उपयोगी अर्थ होता हो तो वह है निर्भयता के साथ सत्य की खोज। तत्त्वज्ञान सत्यशोध का एक मार्ग है। हम चाहे जिस विषय का अध्ययन करें, परन्तु उसके साथ सत्य और तत्त्वज्ञान का सम्बन्ध होता है। ये दोनों चीजें किसी भी सीमा में बढ़ नहीं होती। मन के सभी द्वार सत्य के लिए उन्मुक्त हो और निर्भयता उसकी पार्श्वभूमि में हो, तो जो कुछ भी सोचे या करे वह सब तत्त्वज्ञान अथवा धर्म में आ जाता है।

जीवन में से मूल और निर्बलता को दूर करना तथा उनके स्थान पर सर्वांगीण स्वच्छता एवं सामाजिकपूर्ण बल पैदा करना ही जीवन की सच्ची संस्कृति है। यही बात प्राचीनकाल से प्रत्येक देश और जाति में धर्म के नाम से प्रसिद्ध है। हमारे देश में संस्कृति की साधना हजारों वर्ष पहले से शुरू हुई थी और वह आज भी चल रही है। इस साधना के लिए भारत का नाम सुविख्यात है। सच्ची संस्कृति के बिना मानवता अथवा राष्ट्रीयता पैदा नहीं होती और वह पनपती भी नहीं। व्यक्ति की सभी शक्तियाँ और प्रवृत्तियाँ एकमात्र सामाजिक कल्याण की दिशा में योजित हो तभी धर्म

अथवा सस्कृति चरितार्थ होती है। धर्म, सस्कृति एवं तत्त्वज्ञान की विकृत समझ दूर करने और सदियो-पुराने वहमों का उन्मूलन करने के लिए भी सस्कृति की सही और गहरी समझ आवश्यक है।

(द० अ० चि० भा० १, पृ० ७)

२. तत्त्वज्ञान और धर्म का सम्बन्ध

तत्त्वज्ञान अर्थात् सत्यशोधन के प्रयत्न में से फलित हुए और फलित होनेवाले सिद्धान्त, धर्म अर्थात् वैसे सिद्धान्तों के अनुसार निर्मित वैयक्तिक और सामूहिक जीवनव्यवहार। यह सच है कि एक ही व्यक्ति अथवा समूह की योग्यता तथा शक्ति सदा एक-सी नहीं होती। उसकी भूमिका और अधिकारभेद के अनुसार धर्म में अन्तर आयेगा, इतना ही नहीं, धर्माचरण में अधिक पुरुषार्थ की अपेक्षा रहने से वह गति में तत्त्वज्ञान के पीछे ही रहेगा। फिर भी इन दोनों की दिशा ही मूलतः भिन्न हो तो तत्त्वज्ञान चाहे जितना गहरा और चाहे जितना सत्य हो तथापि धर्म उसके प्रकाश में बचि़त रहेगा। इसके परिणामस्वरूप मानवता का विकास अवरुद्ध हो जायेगा। तत्त्वज्ञान की शुद्धि, वृद्धि और परिपाक जीवन में धर्म को उतारे बिना सम्भव नहीं है। इसी प्रकार तत्त्वज्ञान के अवलम्बन से रहित धर्म जड़ता और वहम से मुक्त नहीं हो सकता। अतएव दोनों के बीच यदि दिशा-भेद हो तो वह घातक है।

(द० अ० चि० भा० १, पृ० २०२)

३. धर्म का बीज

धर्म का बीज क्या है और उसका प्रारम्भिक स्वरूप क्या है? हम सभी अनुभव करते हैं कि हममें जिजीविषा है। जिजीविषा केवल मनुष्य, पशु-पक्षी तक ही सीमित नहीं है, वह तो सूक्ष्मातिसूक्ष्म कीट, पतंग और बैक्टेरिया जैसे जंतुओं में भी है। जिजीविषा के गर्भ में ही सुख की ज्ञात, अज्ञात अभिलाषा अनिवार्य रूप से निहित है। जहाँ सुख की अभिलाषा है, वहाँ प्रति-कूल वेदना या दुःख से बचने की वृत्ति भी अवश्य रहती है। इस जिजीविषा, सुखाभिलाषा और दुःख के प्रतिकार की इच्छा में ही धर्म का बीज निहित है।

कोई छोटा या बड़ा प्राणधारी अकेले अपने-आपमें जीना चाहे तो जी नहीं सकता और वैसा जीवन बिता भी नहीं सकता । वह अपने छोटे-बड़े सजातीय दल का आश्रय लिये बिना चैन नहीं पाता । जैसे वह अपने दल में रहकर उसके आश्रय से सुखानुभव करता है वैसे ही यथावसर अपने दल के अन्य व्यक्तियों को यथासंभव मदद देकर भी सुखानुभव करता है । यह वस्तुस्थिति चीटी, भौरे और दीमक जैसे क्षुद्र जन्तुओं के वैज्ञानिक अन्वेषकों ने विस्तार से दरसाई है । इतने दूर न जानेवाले सामान्य निरीक्षक भी पक्षियों और बन्दर जैसे प्राणियों में देख सकते हैं कि तोता, मैना, कौआ आदि पक्षी केवल अपनी सतति के ही नहीं, बल्कि अपने सजातीय दल के सकट के समय भी उसके निवारणार्थ मरणात् प्रयत्न करते हैं और अपने दल का आश्रय किस तरह पसंद करते हैं । आप किसी बन्दर के बच्चे को पकड़िए, फिर देखिए कि केवल उसकी माँ ही नहीं, उस दल के छोटे-बड़े सभी बन्दर उसे बचाने का प्रयत्न करते हैं । इसी तरह पकड़ा जानेवाला बच्चा केवल अपनी माँ की ही नहीं अन्य बन्दरों की ओर भी बचाव के लिए देखता है । पशु-पक्षियों की यह रोजमर्रा की घटना है तो अतिपरिचित और बहुत मामूली-सी, पर इसमें एक सत्य सूक्ष्मरूप से निहित है ।

वह सत्य यह है कि किसी प्राणधारी की जिजीविषा उसके जीवन से अलग नहीं हो सकती और जिजीविषा की तृप्ति तभी हो सकती है, जब प्राणधारी अपने छोटे-बड़े दल में रहकर उसकी मदद ले और मदद करें । जिजीविषा के साथ अनिवार्य रूप से सकलित इस सजातीय दल से मदद लेने के भाव में ही धर्म का बीज निहित है । अगर समुदाय में रहे बिना और उससे मदद लिए बिना जीवनधारी प्राणी की जीवनेच्छा तृप्त होती, तो धर्म का प्रादुर्भाव संभव ही न था । इस दृष्टि से देखने पर कोई सन्देह नहीं रहता कि धर्म का बीज हमारी जिजीविषा में है और वह जीवन-विकास की प्राथमिक-से-प्राथमिक स्थिति में भी मौजूद है, चाहे वह अज्ञान या अव्यक्त अवस्था ही क्यों न हो ।

हरिण जैसे कोमल स्वभाव के ही नहीं, बल्कि जंगली भैंसों तथा गैण्डों जैसे कठोर स्वभाव के पशुओं में भी देखा जाता है कि वे सब अपना-अपना दल बाँधकर रहते और जीते हैं । इसे हम चाहे आनुवंशिक संस्कार मानें

चाहे पूर्वजन्मोपाजित, पर विकसित मनुष्य-जाति में भी यह सामुदायिक वृत्ति अनिवार्य रूपसे देखी जाती है। जब पुरातन मनुष्य जंगली अवस्था में था तब और जब आज का मनुष्य सम्य गिना जाता है तब भी, यह सामुदायिक वृत्ति एक-सी अखण्ड देखी जाती है। हाँ, इतना अंतर अवश्य है कि जीवन-विकास की अमुक भूमिका तक सामुदायिक वृत्ति उतनी समान नहीं होती, जितनी कि विकसित बुद्धिशील गिने जानेवाले मनुष्य में है। हम अभान या अस्पष्ट भानवाली सामुदायिक वृत्ति को प्रावाहिक या औधिक वृत्ति कह सकते हैं। पर यही वृत्ति धर्म-बीज का आश्रय है, इस में कोई सन्देह नहीं। इस धर्म-बीज का सामान्य और सक्षिप्त स्वरूप यही है कि वैयक्तिक और सामुदायिक जीवन के लिए जो अनुकूल हो उसे करना और जो प्रतिकूल हो उसे टालना या उससे बचना।

(द० औ० चि० ख० १, पृ० ३-५)

४. धर्म का ध्येय

धर्म का ध्येय क्या होना चाहिए ? किस बात को धर्म के ध्येय के तौर पर सिद्धान्त में, विचार में और आचरण में स्थान देने से धर्म की सफलता और जीवन की विशेष प्रगति साधी जा सकती है ?

इसका जबाब यह है कि प्रत्येक व्यक्ति में अपने वैयक्तिक और सामाजिक कर्तव्य का ठीक-ठीक भाव, कर्तव्य के प्रति उत्तरदायित्व में रस और उस रस को मूर्त करके दिखलाने जितने पुरुषार्थ की जागृति—इसी को धर्म का ध्येय मानना चाहिए। यदि उक्त तत्त्वों को धर्म के ध्येय के रूप में स्वीकार करके उन पर भार दिया जाय तो प्रजाजीवन समग्रभाव से पलट सकता है।

(द० अ० चि० भा० १, पृ० ६४)

५. धर्म : विश्व की सम्पत्ति

आध्यात्मिक धर्म किसी एक व्यक्ति के जीवन में से छोटे-बड़े स्रोत के रूप में प्रकट होता है, और वह आसपासके मानव-समाज की भूमिका को प्लावित करता है। उस स्रोत का बल और परिमाण चाहे जितना हो, वह

सामाजिक जीवन की भूमिका को अमुक अंश में ही आद्र करता है। भूमिका की इस अपूर्ण आद्रता से ही अनेक कीटाणु पैदा होते हैं और वे अपनी आधार-भूत भूमिका को ही खा डालते हैं। इतने में किसी दूसरे व्यक्ति में धर्म का स्रोत फूट पड़ता है और वह पहले की कीटाणुजन्य दुर्गन्ध को साफ करने के लिए प्रयत्नशील होता है। यह दूसरा स्रोत पूर्वस्रोत पर जमी हुई काई को साफ करके जीवन की भूमिका में अधिक फलदायी काँप छोड़ जाता है। इसके बाद काप के इस दूसरे स्तर पर जब काई जमती है, तब कभी कालक्रम से तीसरे व्यक्ति में से पैदा धर्म-स्रोत उसका मार्जन कर डालता है। इस प्रकार मानवजीवन की भूमिका पर धर्म-स्रोत के अनेक प्रवाह बहते रहते हैं। इसके फलस्वरूप भूमिका विशेष एवं विशेष योग्य तथा उपजाऊ बनती जाती है।

धर्म-स्रोत का प्रकटीकरण किसी एक देश या किसी एक जाति की पैतृक सम्पत्ति नहीं है, वह तो मानवजानिरूपी एक वृक्ष की भिन्न-भिन्न शाखाओं पर आनेवाले सु-फल हैं। इसका प्रभाव चाहे विरल व्यक्ति में हो, परन्तु उसके द्वारा समुदाय का अमुक अंश में विकास अवश्य होता है।
(द० अ० बि० भा० १, पृ० २८)

६. धर्म के दो रूप : बाह्य और आन्तरिक

धर्म के दो रूप हैं एक तो वह जो नजर में आता है और दूसरा वह जो आँखों से नहीं देखा जाता, परन्तु केवल मन में ही समझा जा सकता है। पहले रूप को धर्म की देह और दूसरे रूप को उसकी आत्मा कह सकते हैं।

दुनिया के सभी धर्मों का इतिहास कहता है कि सभी धर्मों की देह जरूर होती है। अतः प्रथम यह देखें कि यह देह किसकी बनती है। सभी छोटे-बड़े धर्मपन्थों का अवलोकन करने पर इतनी बातें तो सर्वसाधारण-सी हैं - शास्त्र, उसका रचयिता तथा उसे समझानेवाला पण्डित अथवा गुरु, तीर्थ, मन्दिर आदि पवित्र समझे जानेवाले स्थान, अमुक प्रकार की उपासना अथवा विशिष्ट प्रकार के क्रियाकाण्ड, वैसे क्रियाकाण्डों और उपासनाओं को पोसने और उन पर निभनेवाला एक वर्ग। सभी धर्मपन्थों में, एक अथवा दूसरे रूप में, उपर्युक्त बातें पाई जाती हैं और वे ही

उस-उस धर्मपन्थ की देह है। अब यह देखना है कि धर्म की आत्मा क्या है? आत्मा अर्थात् चेतना या जीवन। सत्य, प्रेम, नि स्वार्थता, उदारता और विनय-विवेक आदि सद्गुण धर्म की आत्मा है। देह चाहे अनेक और भिन्न-भिन्न हो, परन्तु आत्मा सर्वत्र एक ही होती है। एक ही आत्मा अनेक देहों द्वारा व्यक्त होती है; अथवा यों कहें कि एक ही आत्मा अनेक देहों में जीवन धारण करती है, जीवन बहाती है।

(द० अ० चि० भा० १, पृ० १२२)

*

*

*

धर्म यानी सत्य की प्राप्ति के लिए बेचैनी—उत्कट अभीप्सा—और विवेकी समभाव तथा इन दो तत्त्वों के आधार पर निर्मित होनेवाला जीवन-व्यवहार। यही धर्म पारमार्थिक है। दूसरे धर्म की कोटि में गिने जानेवाले विधि-निषेध, क्रियाकाण्ड, उपासना के प्रकार आदि सब व्यावहारिक धर्म हैं। ये तब तक और उतने ही अश में यथार्थ धर्म के नाम के पात्र हैं, जब तक और जितने अश में ये उक्त पारमार्थिक धर्म के साथ अभेद्य सम्बन्ध रखते हैं। पारमार्थिक धर्म जीवन की मूलभूत एवं अदृश्य वस्तु है। उसका अनुभव या साक्षात्कार तो धार्मिक व्यक्तियों को ही होता है, जब कि व्यावहारिक धर्म दृश्य होने में परगम्य है। पारमार्थिक धर्म का सम्बन्ध न हो तो चाहे जितने प्राचीन और बहुसम्मत सभी धर्म वस्तुतः धर्माभास ही हैं।

(द० अ० चि० भा० १, पृ० २८)

*

*

*

धर्म के दो स्वरूप हैं। पहला तात्त्विक—सद्गुणात्मक है, जिसमें सामान्यतः किसी का मतभेद नहीं; दूसरा व्यावहारिक—बाह्यप्रवृत्ति-रूप है, जिसमें विभिन्न प्रकार के मतभेद अनिवार्य हैं। जो तात्त्विक एवं व्यावहारिक धर्म के बीच रहा हुआ भेद समझते हैं, जो तात्त्विक और व्यावहारिक धर्म के पारस्परिक सम्बन्ध के बारे में विचार-विमर्श कर सकते हैं, संक्षेप में, तात्त्विक और व्यावहारिक धर्म के समुचित पृथक्करण की तथा

उनके बलाबल की कुंजी जिनको प्राप्त हुई है, उनको व्यावहारिक धर्म के मतभेद क्लेशवर्धक हो नहीं सकते। इसका सार यही निकला कि यदि धर्म की सही और स्पष्ट समझ हो तो कोई भी मतभेद क्लेश पैदा नहीं कर सकता, एकमात्र सही समझ ही क्लेशवर्धक मतभेद के निवारण का उपाय है। यह समझ का तत्त्व प्रयत्न से मानवजाति में फैलाया जा सकता है। अन. ऐसी समझ की प्राप्ति अथवा उसका व्यवस्थित विकास इष्ट है।

शुद्ध वृत्ति और शुद्ध निष्ठा निर्विवाद रूप से धर्म है, जबकि बाह्य व्यवहारों की धर्म-अधर्मता के बारे में मतभेद है। इसलिए बाह्य आचार भा व्यवहार, नियम या रीतिरिवाजों की धर्म्यता अथवा अधर्म्यता की कसौटी तात्त्विक धर्म ही हो सकता है।

(द० अ० चि० भा० १, पृ० ५२-५३)

७. धर्मदृष्टि और उसका ऊर्ध्वीकरण

ऊर्ध्वीकरण का अर्थ है शुद्धीकरण तथा विस्तरण। धर्मदृष्टि जैसे-जैसे शुद्ध होती जाती है अथवा शुद्ध की जाती है तथा उसका विस्तार फैलता जाता है, अर्थात् सिर्फ व्यक्तिगत न रहकर उसके सामुदायिक रूप का जैसे-जैसे निर्माण होता जाता है, वैसे-वैसे उसका ऊर्ध्वीकरण भी होता जाता है, ऐसा समझना चाहिए। इसी को Sublimation कहते हैं।

जिजीविषा अथवा जीवनवृत्ति तथा धर्मदृष्टि ये दोनों प्राणीमात्र में सहभू एवं सहचारी हैं। धर्मदृष्टि के अभाव में जीवनवृत्ति सन्तुष्ट नहीं होती और जीवनवृत्ति के होने पर ही धर्मदृष्टि का अस्तित्व सम्भव है। ऐसा होने पर भी मनुष्य एवं इतर जीवजगत् के बीच स्थिति भिन्न-भिन्न है। पशु-पक्षी और कीट-पतंग जैसे अनेक प्राणीजातियों के जीव-जन्तुओं में हम देखते हैं कि वे केवल अपने दैहिक जीवन के लिए ही प्रवृत्ति नहीं करते, परन्तु वे अपने-अपने छोटे-बड़े युष, दल अथवा वर्ग के लिए भी कुछ-न-कुछ करते ही हैं। यह उनकी एक प्रकार की धर्मवृत्ति हुई। परन्तु इस धर्मवृत्ति के मूल में जातिगत परम्परा से चला आता एक रूढ़ संस्कार होता है, उसके साथ समझदारी अथवा विवेक का तत्त्व खिला नहीं होता

और उसकी शक्यता भी नहीं होती। अतः इस धर्मवृत्ति को धर्मदृष्टि की कोटि में नहीं रखा जा सकता।

एक मानव-प्राणी ही ऐसा है जिसके भीतर धर्मदृष्टि के बीज स्वयम्भू रूप से पड़े हैं। वैसे बीजों में उसकी ज्ञान और जिज्ञासावृत्ति, सकल्पशक्ति और अच्छे-बुरे का विवेक करने की शक्ति तथा ध्येय को सिद्ध करने का पुरुषार्थ—ये मुख्य हैं। मनुष्य के जितना भूतकाल का स्मरण अन्य किसी प्राणी में नहीं है। उसके जितनी भूतकाल की विरासन सम्हालने की और भावी पीढ़ियों को उस विरासत में कुछ अभिवृद्धि करके देने की कला भी और किसी में नहीं है। वह एक बार कुछ भी करने का सकल्प करता है तो उसे साधकर ही रहता है और अपने निर्णयों को भी, भूल जात होने पर, बदलता और सुधारता है। उसके पुरुषार्थ की कोई सीमा नहीं है। वह अनेक नये-नये क्षेत्र खोजता है और उनमें प्रवृत्ति करता है। मानव-जाति की यह शक्ति ही उसकी धर्मदृष्टि है।

परन्तु मानवजाति में इस समय धर्मदृष्टि के विकास की जो भूमिका दिखाई देती है, वह सहसा सिद्ध नहीं हुई। इसका साक्षी इतिहास है। एडवर्ड केर्ड नाम के विद्वान ने धर्मविकास की भूमिकाओं का निर्देश संक्षेप में इस प्रकार किया है 'We look out before we look in, and we look in before we look up' डॉ आनन्दशंकर घुब ने इसे समझाते हुए कहा है कि "प्रथम बहिर्दृष्टि, फिर अन्तर्दृष्टि और अन्त में ऊर्ध्वदृष्टि। प्रथम ईश्वर का दर्शन बाह्य सृष्टि में होता है, पश्चात् अन्तरात्मा में (कर्तव्य का भान इत्यादि में) होता है और अन्त में उभय की एकता में होता है।" जैन परिभाषा के अनुसार इनको बहिरात्मा, अन्तरात्मा और परमात्मा की अवस्था कह सकते हैं।

मनुष्य चाहे जैसा शक्तिशाली क्यों न हो, परन्तु वह स्थूल में से अर्थात् द्रव्य में से सूक्ष्म में अर्थात् भाव में प्रगति करता है। यूनान में शिल्प, स्थापत्य, काव्य, नाटक, तत्त्वज्ञान, गणित आदि कलाओं और विद्याओं का एक काल में अद्भुत विकास हुआ था। वैसे समय में ही एक व्यक्ति में अगम्य रूप से धर्मदृष्टि, मानवजाति को चकाचौंध कर दे उतने परिमाण में, विकसित हुई। उस सुकरात ने कलाओं और विद्याओं का मूल्य ही धर्म-

दृष्टि के गज से बदल डाला और उसकी इस धर्म-दृष्टि का आज तो चारों ओर से सत्कार हो रहा है।

यहोवाह ने मूसा को जो आदेश दिया वह केवल यहूदी लोगो के स्थूल उद्धार तक ही मर्यादित था और इतर समकालीन जातियो का उसमे विनाश भी सूचित होता था, परन्तु उसी जाति मे ईसा मसीह के पैदा होने पर धर्म-दृष्टि ने दूसरा ही रूप लिया। ईसा मसीह ने धर्म की सभी आज्ञाओं का बाहर-भीतर से सशोधन किया तथा देश-काल का भेद किये बिना सर्वत्र लागू हो सके उस प्रकार उनको उदात्त बनाया। इन सबके पहले ईरान मे जरथोस्त्र ने नवीन दर्शन प्रदान किया था, जो अवेस्ता मे जीवित है। आपस मे लड़ते-झगड़ते और अनेक प्रकार के बहमो से जकड़े हुए अरब के कबीलो को एक-दूसरे के साथ जोड़ने की और कुछ अशो मे बहमो से मुक्त करने की धर्म-दृष्टि मुहम्मद पैगम्बर मे विकसित हुई।

परन्तु धर्मदृष्टि के विकास एवं ऊर्ध्वीकरण की मुख्य कथा तो मैं भारतीय परम्पराओं के आधार पर कहना चाहता हूँ। वेदों के उषः, वरुण इन्द्र आदि सूक्तों मे कवियों की सौन्दर्य-दृष्टि, पराक्रम के प्रति अहोभाव तथा किसी दिव्यशक्ति के प्रति भक्ति जैसे मगल तत्त्व देखे जाते हैं, परन्तु उन कवियों की धर्म-दृष्टि मुख्य रूप से सकाम है। इसीलिए वे दिव्य-शक्ति के पास अपनी, अपने कुटुम्ब की और पशु आदि परिवार की समृद्धि की याचना करते हैं और बहुत हुआ तो दीर्घायुष्य के लिए प्रार्थना करते हैं। सकामता की यह भूमिका ब्राह्मणकाल मे विकास पाती है। उसमें ऐहिक के अलावा आमुष्मिक भोगों को साधने के नये-नये मार्ग निकाले जाते हैं।

परन्तु, यह सकाम धर्म-दृष्टि समाज मे व्याप्त थी उसी समय सहसा धर्म-दृष्टि का प्रवाह बदलता दिखता है। किसी तपस्वी अथवा ऋषि को सूझा कि दूसरे लोक के सुखभोग चाहना और वह भी अपने लिए अथवा बहुत हुआ तो परिवार या जनपद के लिए तथा दूसरों की अपेक्षा खूब अधिक, तो यह कुछ धर्म-दृष्टि नहीं कही जा सकती। धर्म-दृष्टि मे कामना का तत्त्व हो तो वह एक प्रकार की न्यूनता ही है। इस विचार मे से नया प्रस्थान शुरू हुआ और उसका जादू व्यापक रूप से फैल गया। ईसापूर्व

आठ-सी अथवा हजार वर्ष जितने प्राचीन युग में अकाम दृष्टि के अनेक प्रयोग होते देखे जाते हैं। उपनिषद् इसी धर्म-दृष्टि का विवरण करने है। जैन, बौद्ध आदि सधों की नींव ही इस दृष्टि पर आधारित है। यह अकाम धर्म-दृष्टि, अन्तरात्म-दृष्टि या धर्म-विकास की दूसरी भूमिका है। इसमें मनुष्य पहले अपने-आपको शुद्ध करने का और साथ ही समग्र विश्व के साथ तादात्म्य साधने का प्रयत्न करता है। इसमें ऐहिक और पारलौकिक किसी स्थूल भोग की इच्छा के लिए आदर है ही नहीं।

कुटुम्ब और समाज में रहकर निष्कामता साधी नहीं जा सकती— इस विचार में से एकान्तवास और अनगारभाव की वृत्ति बल पकड़ती है, और ऐसी वृत्ति ही मानो निष्कामता या वासना-निवृत्ति हो, इस प्रकार की उसकी प्रतिष्ठा जमती है। काम-तृष्णा की निवृत्ति या शुद्धीकरण का स्थान मुख्य रूप से प्रवृत्ति-त्याग ही लेता है, और जीवन जीना मानो एक पाप या शाप हो ऐसी मनोवृत्ति समाज में प्रवेश पाती है। ऐसे समय पुनः अकाम धर्म-दृष्टि का मशोधन होता है। ईशावास्य घोषणा करता है कि समग्र जगत हमारे जैसे चैतन्य में भरापूरा है, अतएव जहाँ जाओगे वहाँ दूसरे भी भोगी तो हैं ही। वस्तुभोग कोई मूलगत दोष नहीं है, वह जीवन के लिए अनिवार्य है। इसलिए दूसरे की सुविधा का ध्यान रखकर जीवन जीओ और किसीके धन की ओर ललचाओ नहीं। प्राप्तकर्तव्य करते जाओ और जितना जी सको उतना जीओ। ऐसा करने से न तो काम-तृष्णा का बन्धन बाधक होगा और न किसी दूसरे लेप से लिप्त हो सकोगे। सचमुच, ईशावास्य ने निष्काम धर्म-दृष्टि का अन्तिम अर्थ बतलाकर मानव-जाति को धर्म-दृष्टि के ऊर्ध्वीकरण की ओर प्रयाण करने में खूब मदद की है। गीता के भव्य प्रासाद की नींव ईशावास्य की यह सूझ ही है।

महावीर ने तृष्णादोष और उसमें से पैदा होनेवाले दूसरे दोषों को निर्मूल करने की दृष्टि से महती साधना की। बुद्ध ने भी अपने ढँग से वैसी ही साधना की। परन्तु सामान्य समाज ने उसमें से इतना ही अर्थ लिया कि तृष्णा, हिंसा, भय आदि दोष दूर करने चाहिए। लोगों की दोषों को दूर करने की वृत्ति ने 'यह मत करो, वह मत करो' ऐसे अनेकविध निवर्तक

या नकारात्मक धर्मों को पोसा, विकसित किया, और विधायक—भावात्मक धर्म का विकास साधने का पक्ष प्रायः समग्र देश में गौण बन गया। ऐसी दशा में महायान भावना का उदय हुआ। अशोक की धर्मलिपियों में इसका दर्शन होता है। इसके पश्चात् तो अनेक भिक्षुक अपने-अपने ढंग से इस भावना के द्वारा प्रवर्तकधर्म का विकास साधने लगे। छठी शती के गुजरात में होनेवाले शान्तिदेव ने यहाँ तक कह दिया कि दुनिया दुःखी हो और हम मोक्ष की इच्छा रखें, ऐसा अरसिक मोक्ष किस काम का? मध्यकाल तथा उसके बाद के भारत में अनेक सन्त, विचारक और धर्म-दृष्टि के शोधक महात्मा हुए हैं, परन्तु हमने अपने ही जीवन में धर्म-दृष्टि का जो ऊर्ध्वीकरण देखा है और अब भी देखते हैं, वह आज तक विश्व में धर्म-दृष्टि के होनेवाले विकास का सर्वोपरि सोपान है ऐसा ज्ञात हुए बिना नहीं रहता। (द० अ० चि० भा० १, पृ० ७२-७५)

८. दो धर्म-संस्थाएँ : गृहस्थाश्रम-केन्द्रित और संन्यास-केन्द्रित

हमारे देश में मुख्यतया दो प्रकार की धर्म-संस्थाएँ रही हैं, जिनकी जड़े तथागत बुद्ध और निर्ग्रन्थनाथ महावीर से भी पुरानी हैं। इनमें से एक गृहस्थाश्रम-केन्द्रित है और दूसरी है संन्यास व परिव्रज्या-केन्द्रित। पहली सस्था का पोषण और सवर्धन मुख्यतया वैदिक ब्राह्मणों के द्वारा हुआ है, जिनका धर्म-व्यवसाय गृह्य तथा श्रौत यज्ञयागादि एवं तदनुकूल संस्कारों को लक्ष्य करके चलता रहा है।

दूसरी सस्था शुरू में और मुख्यतया ब्राह्मणेतर यानी वैदिकेतर, खास-कर कर्मकांडी ब्राह्मणेतर वर्ग के द्वारा आविर्भूत हुई है। आज तो हम चार आश्रम के नाम से इतने अधिक सुपरिचित हैं कि हर कोई यह समझता है कि भारतीय प्रजा पहले ही से चतुराश्रम सस्था की उपासक रही है। पर वास्तव में ऐसा नहीं है। गृहस्थाश्रम-केन्द्रित और संन्यासाश्रम-केन्द्रित दोनों सस्थाओं के पारस्परिक सघर्ष तथा आचार-विचार के आदान-प्रदान में से यह चतुराश्रम सस्था का विचार व आचार स्थिर हुआ है।

जो गृहस्थाश्रम-केन्द्रित सस्था को जीवन का प्रधान अङ्ग समझते थे वे संन्यास का विरोध ही नहीं, अनादर तक करते थे। इस विषय में गोभिल

गृह्यसूत्र देखना चाहिये तथा शकर-दिग्विजय । हम इस सस्था के समर्थन का इतिहास शतपथ ब्राह्मण, महाभारत तथा पूर्वपक्ष रूप से न्यायभाष्य तक में पाते हैं । दूसरी ओर से सन्यास-केन्द्रित सस्था के पक्षपाती सन्यास पर इतना अधिक भार देते थे कि मानो समाज का जीवन-सर्वस्व ही वह हो । ब्राह्मण लोग वेद और वेदाश्रित कर्मकाण्डों के आश्रय से जीवन व्यतीत करते रहे, जो गृहस्थों के द्वारा गृहस्थाश्रम में ही सम्भव है । इसलिये वे गृहस्थाश्रम की प्रधानता, गुणवत्ता तथा सर्वोपयोगिता पर भार देते आए । जिनके लिये वेदाश्रित कर्मकाण्डों का जीवन-पथ सीधे तौर से खुला न था और जो विद्या-रुचि तथा धर्म-रुचिवाले भी थे, उन्होंने धर्म-जीवन के अन्य द्वार खोले, जिनमें से क्रमशः आरण्यक धर्म, तापस-धर्म, या टैगोर की भाषा में 'तपोवन' की संस्कृति का विकास हुआ है, जो सन्तसंस्कृति का मूल है । ऐसे भी वैदिक ब्राह्मण होते गए जो सन्तसंस्कृति के मुख्य स्तम्भ भी माने जाते हैं । दूसरी तरफ से वेद तथा वेदाश्रित कर्मकाण्डों में सीधा भाग ले सकने का अधिकार न रखनेवाले अनेक ऐसे ब्राह्मणोंतर भी हुए हैं जिन्होंने गृहस्थाश्रम-केन्द्रित धर्म-संस्था को ही प्रधानता दी है । पर इतना निश्चित है कि अन्त में दोनों संस्थाओं का समन्वय चतुराश्रम के रूप में ही हुआ है । आज कट्टर कर्मकाण्डी मीमांसक ब्राह्मण भी सन्यास की अवगणना कर नहीं सकता । इसी तरह सन्यास का अत्यन्त पक्षपाती भी गृहस्थाश्रम की उपयोगिता से इन्कार नहीं कर सकता ।

(द० औ० चि० ख० १, पृ० ३८-३९)

९. धर्म और बुद्धि

आज तक किसी विचारक ने यह नहीं कहा कि धर्म का उत्पाद और विकास बुद्धि के सिवाय और भी किसी तत्त्व से हो सकता है । प्रत्येक धर्म-संप्रदाय का इतिहास यही कहता है कि अमुक बुद्धिमान् पुरुषों के द्वारा ही उस धर्म की उत्पत्ति या शुद्धि हुई है । धर्म के इतिहास और उसके संचालक के व्यावहारिक जीवन को देखकर हम केवल एक ही नतीजा निकाल सकते हैं कि बुद्धितत्त्व ही धर्म का उत्पादक, उसका संशोधक, पोषक और प्रचारक रहा है और रह सकता है ।

क्या धर्म और बुद्धि में विरोध है ? इसके उत्तर में संक्षेप में इतना कहा जा सकता है उनके बीच कोई विरोध नहीं है और न हो सकता है । यदि सबमुच ही किसी धर्म में इनका विरोध माना जाए तो हम यही कहेंगे कि उस बुद्धि-विरोधी धर्म से हमें कोई मतलब नहीं । ऐसे धर्म को अगीकार करने की अपेक्षा उसको अगीकार न करने में ही जीवन सुखी और विकसित रह सकता है ।

(द० औ० चि० ख० १, पृ० १३)

१०. धर्म और विचार

विचार ही धर्म का पिता, उसका मित्र और उसकी प्रजा है । जिस में विचार न हो उसमें धर्म की उत्पत्ति सम्भव नहीं । धर्म के जीवन और प्रसंग के साथ विचार होता ही है । जो धर्म विचारों को उद्बुद्ध न करे और उनका पोषण न करे वह अपनी आत्मा खो देता है । अतएव धर्म विषयक विचारणा या परीक्षा की भी परीक्षा होती रहे तो परिणाम में वह लाभदायी ही है ।

(द० अ० चि० भा० १, पृ० ४९)

११. धर्म और संस्कृति के बीच अन्तर

धर्म का सच्चा अर्थ है आध्यात्मिक उत्कर्ष, जिसके द्वारा व्यक्ति बहिर्मुखता को छोड़कर—वासनाओं के पाश से हटकर—शुद्ध चिद्रूप या आत्म-स्वरूप की ओर अग्रसर होता है । यही है यथार्थ धर्म । अगर ऐसा धर्म सबमुच जीवन में प्रकट हो रहा हो तो उसके बाह्य साधन भी—चाहे वे एक या दूसरे रूप में अनेक प्रकार के क्यों न हो—धर्म कहे जा सकते हैं । पर यदि वासनाओं के पाश से मुक्ति न हो या मुक्ति का प्रयत्न भी न हो, तो बाह्य साधन कैसे भी क्यों न हो, वे धर्म-कोटि में कभी आ नहीं सकते । बल्कि वे सभी साधन अधर्म ही बन जाते हैं । सारांश यह कि धर्म का मुख्य मतलब सत्य, अहिंसा, अपरिग्रह—जैसे आध्यात्मिक सद्गुणों से है । सच्चे अर्थ में धर्म कोई बाह्य वस्तु नहीं है । तो भी वह बाह्य जीवन और व्यवहार के द्वारा ही प्रकट होता है । धर्म को यदि आत्मा

कहें, तो बाह्य जीवन और सामाजिक सब व्यवहारों को देह कहना चाहिए।

धर्म और संस्कृति में वास्तविक रूप में कोई अन्तर होना नहीं चाहिए। जो व्यक्ति या जो समाज संस्कृत माना जाता हो, वह यदि धर्म-पराङ्मुख है, तो फिर जगलीपन से संस्कृति में विशेषता क्या? इस तरह वास्तव में मानव-संस्कृति का अर्थ तो धार्मिक या न्याय-सम्पन्न जीवन-व्यवहार ही है। परन्तु सामान्य जगत् में संस्कृति का यह अर्थ नहीं लिया जाता। लोग संस्कृति से मानवकृत विविध कलाएँ, विविध आविष्कार और विविध विद्याएँ ग्रहण करते हैं। पर ये कलाएँ, ये आविष्कार, ये विद्याएँ हमेशा मानव-कल्याण की दृष्टि या वृत्ति से ही प्रकट होती हैं, ऐसा कोई नियम नहीं है। हम इतिहास से जानते हैं कि अनेक कलाओं, अनेक आविष्कारों और अनेक विद्याओं के पीछे हमेशा मानव-कल्याण का कोई शुद्ध उद्देश्य नहीं होता है। फिर भी ये चीजें समाज में आती हैं और समाज भी इनका स्वागत पूरे हृदय से करता है। इस तरह हम देखते हैं और व्यवहार में पाते हैं कि जो वस्तु मानवीय बुद्धि और एकाग्र प्रयत्न के द्वारा निमित्त होती है और मानव-समाज को पुराने स्तर से नए स्तर पर लाती है, वह संस्कृति की कोटि में आती है। इसके साथ शुद्ध धर्म का कोई अनिवार्य सम्बन्ध हो, ऐसा नियम नहीं है। यही कारण है कि संस्कृत कही और मानी जानेवाली जातियाँ भी अनेकधा धर्म-पराङ्मुख पाई जाती हैं।

(द० ओ० चि० ख० १, पृ० ९)

१२. धर्म और नीति के बीच अन्तर

जो बन्धन या कर्तव्य भय अथवा स्वार्थमूलक होता है वह नीति, और जो कर्तव्य भय या स्वार्थमूलक नहीं, परन्तु शुद्ध कर्तव्य के लिए ही होता है और जो कर्तव्य मात्र योग्यता पर अवलम्बित होता है वह धर्म। नीति और धर्म के बीच का यह अन्तर कुछ नगण्य नहीं है। यदि हम तनिक गहराई से सोचें तो स्पष्ट दिखाई देगा कि नीति समाज के धारण-पोषण के लिए आवश्यक होने पर भी उससे समाज का संशोधन नहीं होता। संशोधन अर्थात् शुद्धि और शुद्धि यानी सच्चा विकास—यह समझ यदि वास्तविक हो तो ऐसा कहना चाहिए कि वैसा विकास धर्म पर ही आधारित

हे । जिस समाज में इस धर्म का जितने अधिक अंशों में अनुसरण होता हो वह समाज उतने अंश में अधिक अच्छा या संस्कृत होगा ।

(द० अ० चि० भा० १, पृ० १४४)

१३. धर्म और पंथ

पहले में अर्थात् धर्म में अन्तर्दर्शन होता है, अतः वह आत्मा के भीतर से आता है और उसीका दर्शन कराता है अथवा उस ओर मनुष्य को मोड़ता है, जबकि दूसरे में अर्थात् पंथ में बहिर्दर्शन होता है, वह बाहरी वातावरण और देखादेखी में से ही पैदा होता है । फलतः उसकी दृष्टि बाहर की तरफ़ लगी रहती है और वह मनुष्य को बाहर की ओर ही देखने में प्रवृत्त रहता है ।

धर्म गुणजीवी और गुणावलम्बी होने से आत्मा के गुणों पर ही उसका आधार होता है, जबकि पंथ रूपजीवी और रूपावलम्बी होने से उसका सारा आधार बाहरी रूपरंग और ठाटबाट पर होता है ।

पहले में से एकता और अभेद के भाव उठते हैं और समानता की ऊर्मियाँ उछलती हैं, जबकि दूसरे में भेद और विषमता की दरारें पड़ती हैं और वे बढ़ती जाती हैं । फलतः पहले में मनुष्य दूसरे के और अपने बीच रहे हुए भेद को भूलकर अभेद की ओर झुकता है और दूसरे के दुःख में अपना सुख भूल जाता है । धर्म में ब्रह्म अर्थात् सच्चे जीवन की ज्ञाकी होती है, अतः उसकी व्यापकता के आगे मनुष्य को अपना एकाकी रूप अल्प-सा प्रतीत होता है, जबकि पंथ में इससे उलटा है । उसमें गुण या वैभव न हो तो भी मनुष्य अपने-आपको दूसरों से बड़ा मानता है और वैसा मनवाने का यत्न भी वह करता है । उसमें यदि नम्रता हो तो वह बनावटी होती है, और इसीलिए वह मनुष्य में बड़प्पन का ही स्थान पैदा करती है । उसकी नम्रता प्रतिष्ठा और महत्ता के लिए ही होती है । सच्चे जीवन की ज्ञाकी न होने से और गुणों की अनन्तता का तथा अपनी पामरता का भान न होने से पंथ में पड़ा मनुष्य अपनी लघुता का अनुभव कर ही नहीं सकता, केवल वह लघुता का दिखावा करता है ।

धर्म में सत्यगामिनी दृष्टि होने से उसमें सभी दिशाओं से देखने-

समझने का धीरज और सभी पक्षों को सह लेने की उदारता होती है। पन्थ में ऐसा नहीं होता। उसमें दृष्टि सत्याभासी होने से वह एक ही—और वह भी अपने ही—पक्ष को सर्वांशतः सत्य मानकर दूसरी ओर देखने-समझने की वृत्ति ही नहीं रखती और विरोधी पक्षों को सह लेने की अथवा उनको समझने की उदारता भी उसमें नहीं होती।

धर्म में अपना दोष-दर्शन और दूसरों के गुणों का दर्शन मुख्य होता है, जबकि पन्थ में इससे विपरीत बात होती है। पन्थवाला मनुष्य दूसरों के गुणों की अपेक्षा उनके दोषों को ही खासतौर पर देखा करता है और उन्हींका बखान किया करता है। उसकी दृष्टि में अपने दोषों की अपेक्षा गुण ही अधिक बसते हैं और उन्हींकी डुगडुगी वह बजाया करता है, अथवा तो उसकी नज़र में अपने दोष चढ़ते ही नहीं।

धर्मगामी अथवा धर्मनिष्ठ मनुष्य भगवान् को अपने भीतर और अपने आसपास देखता है, जिससे भूल या पाप करने पर 'भगवान् देख लेंगे' ऐसा भय उसे रहा करता है, वह मन-ही-मन लज्जित होता है; जबकि पन्थगामी मनुष्य में 'प्रभु बंकुण्ठ में या मुक्तिस्थान में रहते हैं' ऐसी श्रद्धा होती है, जिससे भूल करने पर भगवान् से अपने-आपको जुदा मानकर, मानो कोई जानता ही न हो उस प्रकार, न तो वह किसीसे डरता है और न लज्जित ही होता है। उसे भूल का दुःख महसूस नहीं होता और अगर होता भी है तो पुनः भूल न करने के लिए नहीं।

धर्म में आधारस्तम्भ चारित्र्य होने से जाति, लिंग, आयु, वेश, चिह्न, भाषा तथा दूसरी वैसे बाहरी बातों को स्थान ही नहीं है; जबकि पन्थ में इन्हीं बाह्य वस्तुओं का स्थान होता है और इनकी मुख्यता में चारित्र्य दब जाता है। बहुत बार तो ऐसा भी होता है कि लोगों में जिसकी प्रतिष्ठा न हो वैसे जाति, वैसे लिंग, वैसे उम्र और वैसे वेश अथवा चिह्नवाले में यदि खासा चारित्र्य हो तो भी पथ में पड़ा हुआ मनुष्य उसे लक्ष में लेता ही नहीं और बहुत बार तो उसका तिरस्कार भी करता है।

धर्म में विश्व ही एकमात्र चौका या विशाल कुटुम्ब है। उसमें दूसरा कोई छोटा-बड़ा चौका न होने से छूतछात जैसी चीज़ ही नहीं होती, और होती है तो वह इतनी ही कि उसमें अपना ही पाप केवल अस्पृश्य-लगत

है। इसके विपरीत पन्थ मे चौकावृत्ति इतनी प्रबल होती है कि जहाँ देखो वहाँ छुआछूत की गन्ध आती है और फिर भी चौका-वृत्ति की नाक अपने पाप की दुर्गन्ध सूघ ही नहीं सकती ! उसे तो जो उसने मान लिया है वही खुशबूदार और स्वयं जिस पर चलता हो वही मार्ग श्रेष्ठ लगता है। इसके परिणामस्वरूप उसे अन्यत्र सर्वत्र बदबू और दूसरे में अपने पय की अपेक्षा ओछापन मालूम होता है।

सक्षेप में कहे तो धर्म मनुष्य को रात-दिन पोषित होनेवाले भेद-संस्कारों मे से अभेद की ओर ले जाता है, तो पन्थ इन भेदों मे अधिकाधिक वृद्धि करता है और कभी दैवयोग से अभेद का अवसर कोई उपस्थित करे तो उससे उसको दुःख होता है। धर्म मे सासारिक छोटे-मोटे झगड़े (जर, जोरू, जमीन के तथा मान-अपमान के झगड़े) भी शान्त हो जाते हैं, जबकि पन्थ मे धर्म के नाम पर और धार्मिक भावना के बल पर ही झगड़े पैदा होते हैं। झगड़े के बिना धर्म की रक्षा ही नहीं दिखती !

पन्थ बे, है और रहेंगे, परन्तु उनमे सुधारने जैसा अथवा करने जैसा कुछ हो तो वह इतना ही है कि उसमेसे बिछुड़ी हुई धर्म की आत्मा को उसमे पुनः स्थापित किया जाय। इसलिए हम चाहे जिस पन्थ के हो, परन्तु धर्म के तत्त्वों को आत्मसात् करके ही हम उस पन्थ का अनुगमन करे, अहिंसा के लिए हिंसा न करे और सत्य के लिए असत्य न बोले। पन्थ मे धर्म के प्राण फूटने की खास शर्त यह है कि दृष्टि सत्याग्रही हो। सत्याग्रही होने के लक्षण सक्षेप मे इस प्रकार हैं :—

(१) हम स्वयं जो मानते या करते हो उसकी पूरी समझ हमे होनी चाहिए और अपनी समझ पर हमें इतना अधिक विश्वास होना चाहिए कि दूसरों को समझाने की आवश्यकता उपस्थित हो तो वह बराबर समझाई जा सके।

(२) अपनी मान्यता की सही समझ और यथार्थ विश्वास की कसौटी यह है कि दूसरों को समझाते समय तनिक भी आवेश अथवा क्रोध न आने पाये और उसकी (अपनी मान्यता और विश्वास की) विशेषता के साथ ही यदि उसमें कोई कमी दिखाई दे तो उसका निःशर्कोच स्वीकार करना चाहिए।

के तत्त्व-चिन्तन की जाड़ भूमि ग्रीस के चिन्तको में भी परस्पर विरोधी अनेक सम्प्रदाय रहे हैं, पर भारतीय तत्त्व-चिन्तको के सम्प्रदाय की कथा कुछ निराली ही है। इस देश के सम्प्रदाय मूल में धर्मप्राण और धर्मजीवी रहे हैं। सभी सम्प्रदायों ने तत्त्व-चिन्तन को आश्रय ही नहीं दिया, बल्कि उसके विकास और विस्तार में भी बहुत कुछ किया है। एक तरह से भारतीय तत्त्व-चिन्तन का चमत्कारपूर्ण बौद्धिक प्रदेश जुड़े-जुड़े सम्प्रदायों के प्रयत्न का ही परिणाम है। पर हमें जो सोचना है वह तो यह है कि हर एक सम्प्रदाय अपने जिन मन्तव्यों पर सबल विश्वास रखता है और जिन मन्तव्यों को दूसरा विरोधी सम्प्रदाय कतई मानने को तैयार नहीं है वे मन्तव्य साम्प्रदायिक विश्वास या साम्प्रदायिक भावना के ही विषय माने जा सकते हैं, साक्षात्कार के विषय नहीं। इस तरह साक्षात्कार का सामान्य स्रोत सम्प्रदायों की भूमि पर ग्यारे के विशेष प्रवाहों में विभाजित होते ही विश्वास और प्रतीति का रूप धारण करने लगता है।

जब साक्षात्कार विश्वास रूप में परिणत हुआ तब उस विश्वास को स्थापित रखने और उसका समर्थन करने के लिए सभी सम्प्रदायों को कल्पनाओं का, दलीलों का तथा तर्कों का सहारा लेना पड़ा। सभी साम्प्रदायिक तत्त्व-चिन्तक अपने-अपने विश्वास की पुष्टि के लिए कल्पनाओं का सहारा पूरे तौर से लेते रहे, फिर भी यह मानते रहे कि हम और हमारा सम्प्रदाय जो कुछ मानते हैं वह सब कल्पना नहीं, अपितु साक्षात्कार है। इस तरह कल्पनाओं का तथा सत्य-असत्य और अर्धसत्य तर्कों का समावेश भी दर्शन के अर्थ में हो गया। एक तरफ से जहां सम्प्रदाय ने मूल दर्शन अर्थात् साक्षात्कार की रक्षा की और उसे स्पष्ट करने के लिये अनेक प्रकार के चिन्तन को चालू रखा तथा उसे व्यक्त करने की अनेक मनोरम कल्पनाएँ की, वहां दूसरी तरफ से सम्प्रदाय की जाड़ पर बढ़ने तथा फूलने-फलनेवाली तत्त्व-चिन्तन की बेल इतनी पराश्रित हो गई कि उसे सम्प्रदाय के सिवाय कोई दूसरा सहारा ही न रहा। फलतः पदंबन्द षष्मिनियों की तरह तत्त्व-चिन्तन की बेल भी कोमल और सकुचित दृष्टि-वाली बन गई।

सम्यग्दृष्टि और मिथ्यादृष्टि

दृष्टि अर्थात् दर्शन । दर्शन का सामान्य अर्थ देखना होता है । आँख से जो-जो बोध होता है उसे 'देखना' या 'दर्शन' कहते हैं । परन्तु इस स्थान पर दृष्टि या दर्शन का अर्थ मात्र 'नेत्रजन्य बोध' ही नहीं है; यहा तो उसका अर्थ अत्यन्त विशाल है । किसी भी इन्द्रिय से होनेवाला ज्ञान यहा दृष्टि अथवा दर्शन से अभिप्रेत है । इतना ही नहीं, मन की सहायता के बिना यदि आत्मा को ज्ञान शक्य हो तो वैसा ज्ञान भी यहाँ दृष्टि अथवा दर्शन रूप से अभिप्रेत है । सारांश यह कि सम्यग्दृष्टि अर्थात् किसी भी प्रकार का सम्यक् बोध और मिथ्यादृष्टि अर्थात् प्रत्येक प्रकार का मिथ्या बोध ।

देह धारण करना, स्वासोच्छ्वास लेना, ज्ञानेन्द्रियो से जानना और कर्मेन्द्रियो से काम करना—इतना ही मात्र जीवन नहीं है, परन्तु मन और चेतन की भिन्न-भिन्न भूमिकाओं में सूक्ष्म और सूक्ष्मतर अनेक प्रकार के सबेदनों का अनुभव करना भी जीवन है । ऐसे व्यापक जीवन के पहलू भी अनेक हैं । इन सब पहलूओं को मार्गदर्शन करानेवाली और जीवन को चलानेवाली 'दृष्टि' है । यदि दृष्टि सही हो तो उसके मार्गदर्शन में जीवित जीवन कलकरहित होगा, और यदि दृष्टि भ्रान्त अथवा उल्टी हो तो उसके अनुसार जीवन भी कलकयुक्त ही होगा । अतः यह विचारना चाहिए कि सही दृष्टि क्या है और गलत दृष्टि किसे कहते हैं ।

कई शब्द इन्द्रियगम्य वस्तु के द्योतक होते हैं, तो कई शब्द मनोगम्य पदार्थ के ही बोधक होते हैं । जहा शब्द का अर्थ इन्द्रियगम्य हो वहा उसके अर्थ की बोधकता में संशोधन-परिवर्तन करने का कार्य सरल होता है, परन्तु जहा शब्द का अर्थ अतीन्द्रिय या मनोगम्य मात्र हो वहा अर्थ में कमी-बेसी का काम बहुत कठिन होता है । सम्यग्दृष्टि और मिथ्यादृष्टि शब्द चिड़िया या घोड़ा आदि शब्दों की भाँति इन्द्रियगम्य वस्तु के द्योतक न होकर मनोगम्य अथवा अतीन्द्रिय भावों के सूचक हैं । इसलिए इन शब्दों के यथार्थ अर्थ की तरफ जाने का अथवा परम्परा से प्रथम अवगत अर्थ में संशोधन, परिवर्तन या परिवर्धन करने का काम बहुत कठिन होने से विवेक और प्रयत्नसाध्य है ।

जीवनमात्र में चेतनतत्त्व के अस्तित्व में श्रद्धा रखना और वैसी श्रद्धा

के परिणामस्वरूप चेतन पट्ट छाये हुए अज्ञान एवं राग-द्वेषादि के आवरणों को चारित्र के सम्यक् पुरुषार्थ से हटाने की शक्यता के चारित्रलक्षी तत्त्व में श्रद्धा रखना सम्यग्दृष्टि अथवा आस्तिकता है। इससे विपरीत अर्थात् चेतनतत्त्व में अथवा चारित्रलक्षी तत्त्व में श्रद्धा न रखना मिथ्यादृष्टि अथवा नास्तिकता है। सम्यग्दृष्टि और मिथ्यादृष्टि का अर्थ, विकासक्रम को देखते हुए, अनुक्रम से तत्त्व-विषयक श्रद्धा और अश्रद्धा ऐसा ही फलित होता है। बाचक उमास्वाति नामक जैन आचार्य ने सम्यग्दृष्टि का अर्थ स्पष्ट करते हुए कहा है कि आध्यात्मिक और चारित्रलक्षी तत्त्वों में श्रद्धा रखना ही सम्यग्दर्शन है। हम देखते हैं कि इस परिभाषा में किसी एक परम्परा के बाह्य आचार-विचार की प्रणालिकाओं का स्पर्श तक नहीं है, केवल तत्त्व के वास्तविक स्वरूप में श्रद्धा रखने का ही निर्देश है।

तत्त्वश्रद्धा ही सम्यग्दृष्टि हो तो भी वह अर्थ अन्तिम नहीं है। अन्तिम अर्थ तो तत्त्वसाक्षात्कार है, तत्त्वश्रद्धा तो तत्त्वसाक्षात्कार का एक सोपान मात्र है। वह सोपान दृढ़ हो तभी यथोचित पुरुषार्थ से तत्त्व का साक्षात्कार होता है, तब साधक जीवनमात्र में चेतनतत्त्व का समान भाव से अनुभव करता है और चारित्रलक्षी तत्त्व केवल श्रद्धा के विषय न रहकर जीवन में ताने-बाने की तरह ओत-प्रोत हो जाते हैं, एकरस हो जाते हैं। इसी का नाम है तत्त्वसाक्षात्कार और यही सम्यग्दृष्टि शब्द का अन्तिम तथा एकमात्र अर्थ है।

(८० अ० चि० भा० १, प० ९८-१०६)

जैनधर्म का प्राण

ब्राह्मण और श्रमण परम्परा : वैश्वम्य और साम्य दृष्टि

अग्नी जैनधर्म नाम से जो आचार-विचार पहचाना जाता है वह भगवान् पार्श्वनाथ के समय में, खासकर महावीर के समय में, निम्नोक्त धर्म-निर्ग्रन्थ धर्म के नाम से भी पहचाना जाता था, परन्तु वह श्रमणधर्म भी कहलाता है। अतः है तो इतना ही है कि एकमात्र जैनधर्म ही श्रमणधर्म नहीं है, श्रमणधर्म की ओर भी अनेक शाखाएँ भूतकाल में थी और अब भी बौद्ध आदि कुछ शाखाएँ जीवित हैं। निर्ग्रन्थ धर्म या जैनधर्म में श्रमणधर्म के सामान्य लक्षणों के होते हुए भी आचार-विचार की कुछ ऐसी विशेषताएँ हैं जो उसको श्रमणधर्म की अन्य शाखाओं से पृथक् करती हैं। जैनधर्म के आचार-विचार की ऐसी विशेषताओं को जानने के पूर्व अच्छा यह होगा कि हम प्रारम्भ में ही श्रमणधर्म की विशेषताओं को अलीभाँति जान लें, जो उसे ब्राह्मणधर्म से अलग करती हैं।

प्राचीन भारतीय संस्कृति का पट अनेक व विविधरंगी है, जिसमें अनेक धर्म-परम्पराओं के रङ्ग मिश्रित हैं। इसमें मुख्यतया ध्यान में आनेवाली दो धर्म-परम्पराएँ हैं—(१) ब्राह्मण, (२) श्रमण। इन दो परम्पराओं के पौर्वापर्य तथा स्थान आदि विवादास्पद प्रश्नों को न उठाकर केवल ऐसे मुद्दों पर थोड़ी-सी चर्चा की जाती है, जो सर्वसंमत जैसे हैं तथा जिनसे श्रमणधर्म की मूल भित्ति को पहचानना और उसके द्वारा निर्ग्रन्थ या जैनधर्म को समझना सरल हो जाता है।

ब्राह्मण और श्रमण परम्पराओं के बीच छोटे-बड़े अनेक विषयों में मौलिक अंतर है, पर उस अंतर को संक्षेप में कहना हो तो इतना ही कहना पर्याप्त है कि ब्राह्मण-वैदिक परम्परा वैश्वम्य पर प्रतिष्ठित है, जबकि श्रमण-परम्परा

साम्य पर प्रतिष्ठित है। यह वैषम्य और साम्य मुख्यतया तीन बातों में देखा जाता है—(१) समाजविषयक, (२) साध्यविषयक और (३) प्राणि-जगत् के प्रति दृष्टिविषयक। समाजविषयक वैषम्य का अर्थ है कि समाज-रचना में तथा धर्माधिकार में ब्राह्मण वर्ण का जन्मसिद्ध श्रेष्ठत्व व मुख्यत्व तथा इतर वर्णों का ब्राह्मण की अपेक्षा कनिष्ठत्व व गौणत्व। ब्राह्मणधर्म का वास्तविक साध्य है अम्युदय, जो ऐहिक समृद्धि, राज्य और पुत्र, पशु आदि के नानाविध लाभों में तथा इन्द्रपद, स्वर्गीय सुख आदि नानाविध पारलौकिक फलों के लाभों में समाता है। अम्युदय का साधन मुख्यतया यज्ञधर्म अर्थात् नानाविध यज्ञ हैं^१। इस धर्म में पशु-पक्षी आदि की बलि अनिवार्य मानी गई है और कहा गया है कि वेदविहित हिंसा धर्म का ही हेतु है। इस विधान में बलि किये जानेवाले निरपराध पशु-पक्षी आदि के प्रति स्पष्टतया आत्मसाम्य के अभाव की अर्थात् आत्मवैषम्य की दृष्टि है। इसके विपरीत उक्त तीनों बातों में श्रमणधर्म का साम्य इस प्रकार है : श्रमणधर्म समाज में किसी भी वर्ण का जन्मसिद्ध श्रेष्ठत्व न मानकर गुण-कर्मकृत ही श्रेष्ठत्व व कनिष्ठत्व मानता है, इसलिए वह समाजरचना तथा धर्माधिकार में जन्मसिद्ध वर्णभेद का आदर न करके गुणकर्म के आधार पर ही सामाजिक व्यवस्था करता है। अतएव उसकी दृष्टि में सद्गुणी शूद्र भी दुर्गुणी ब्राह्मण आदि से श्रेष्ठ है, और धार्मिक क्षेत्र में योग्यता के आधार पर हर एक वर्ण का पुरुष या स्त्री समानरूप से उच्च पद का अधिकारी है। श्रमणधर्म का अंतिम साध्य ब्राह्मणधर्म की तरह अम्युदय न होकर निःश्रेयस^२ है। निःश्रेयस का अर्थ है कि ऐहिक-पारलौकिक नाना-विध सब लाभों का त्याग सिद्ध करनेवाली ऐसी स्थिति, जिसमें पूर्ण साम्य

१. “कर्मफलबाहुल्याच्च पुत्रस्वर्गब्रह्मवर्चसादिलक्षणस्य कर्मफलस्या-संख्येयत्वात् तत्प्रति च पुरुषाणां कामबाहुल्यात् तदर्थः श्रुतेरपि को यत्नः कर्मसूपपद्यते ।”—तैत्ति० १-११। शांकरभाष्य (पूना आष्टेकर क०) पृ० ३५३। यही बात “परिणामतापसस्कारैः गुणवृत्तिविरोधात्” इत्यादि योगसूत्र तथा उसके भाष्य में कही है। सांख्यतत्त्वकौमुदी में भी है, जो मूल कारिका का स्पष्टीकरण मात्र है।

प्रकट होता है और कोई किसीसे कम योग्य या अधिक योग्य रहने नहीं पाता । जीव-जगत् के प्रति श्रमणधर्म की दृष्टि पूर्ण आत्मसाम्य की है, जिसमें न केवल पशु-पक्षी आदि या कीट-पतंग आदि जन्तु का ही समावेश होता है, अपितु वनस्पति जैसे अति सूक्ष्म जीववर्ग का भी समावेश होता है । इसमें किसी भी देहधारी का किसी भी निमित्त से किया जानेवाला वध आत्मवध जैसा ही माना गया है और वधमात्र को अधर्म का हेतु माना है ।

ब्राह्मण परम्परा मूल में 'ब्रह्मन्' के आसपास शुरू और विकसित हुई है, जबकि श्रमण परम्परा 'सम'—साम्य, शम और श्रम के आसपास शुरू एवं विकसित हुई है । ब्रह्मन् के अनेक अर्थों में से प्राचीन दो अर्थ इस जगह ध्यान देने योग्य हैं : (१) स्तुति, प्रार्थना, (२) यज्ञयागादि कर्म । वैदिक मन्त्रों एवं सूक्तों के द्वारा जो नानाविध स्तुतियाँ और प्रार्थनाएँ की जाती हैं वे ब्रह्मन् कहलाती हैं । इसी तरह वैदिक मन्त्रों के विनियोगवाला यज्ञयागादि कर्म भी ब्रह्मन् कहलाता है । वैदिक मन्त्रों और सूक्तों का पाठ करनेवाला पुरोहितवर्ग और यज्ञयागादि कर्म करानेवाला पुरोहितवर्ग ही ब्राह्मण है । वैदिक मन्त्रों के द्वारा की जानेवाली स्तुति-प्रार्थना एवं यज्ञ-यागादि कर्म की अतिप्रतिष्ठा के साथ-ही-साथ पुरोहितवर्ग का समाज में एक तत्कालीन धर्म में ऐसा प्राधान्य स्थिर हुआ कि जिससे वह ब्राह्मण वर्ग अपने-आपको जन्म से ही श्रेष्ठ मानने लगा और समाज में भी बहुधा बही मान्यता स्थिर हुई, जिसके आधार पर वर्गभेद की मान्यता रूढ़ हुई और कहा गया कि समाज-पुरुष का मुख ब्राह्मण है और इतर वर्ग अन्य अग हैं । इसके विपरीत श्रमणधर्म यह मानता-मनवाता था कि सभी स्त्री-पुरुष सत्कर्म एवं धर्मपद के समानरूप से अधिकारी हैं । जो प्रयत्नपूर्वक योग्यता लाभ करता है वह वर्ग एवं लिंगभेद के बिना ही गुरुपद का अधिकारी बन सकता है ।

यह सामाजिक एवं धार्मिक समता की मान्यता जिस तरह ब्राह्मण-धर्म की मान्यता से बिल्कुल विरुद्ध थी, उसी तरह साध्यविषयक दोनों की मान्यता भी परस्पर विरुद्ध रही । श्रमणधर्म ऐहिक या पार-लौकिक अभ्युदय को सर्वथा हेय मानकर निःश्रेयस को ही एकमात्र उपादेय मानने की ओर अग्रसर था और इसीलिए वह साध्य की तरह

साधनगत साम्य पर भी उतना ही भार देने लगा । निःश्रेयस के साधनों में मुख्य है अहिंसा । किसी भी प्राणी की किसी भी प्रकार से हिंसा न करना यही निःश्रेयस का मुख्य साधन है, जिसमें अन्य सब साधनों का समावेश हो जाता है । यह साधनगत साम्यदृष्टि हिंसाप्रधान यज्ञयागादि कर्म की दृष्टि से बिल्कुल विरुद्ध है । इस तरह ब्राह्मण और श्रमणधर्म का वैषम्य और साम्यमूलक इतना विरोध है कि जिससे दोनों धर्मों के बीच पद-पद पर संघर्ष की संभावना है, जो सहस्रो वर्षों के इतिहास में लिपिबद्ध है । यह पुराना विरोध ब्राह्मणकाल में भी था और बुद्ध एवं महावीर के समय में तथा इसके बाद भी । इसी चिरतन विरोध के प्रवाह को महाभाष्यकार पतञ्जलि ने अपनी वाणी में व्यक्त किया है । वैयाकरण पाणिनि ने सूत्र में शाश्वत विरोध का निर्देश किया है । पतञ्जलि 'शाश्वत'-जन्मसिद्ध विरोधवाले अहि-नकुल, गो-व्याघ्र जैसे द्वन्द्वों के उदाहरण देते हुए साध-साध ब्राह्मण-श्रमण का भी उदाहरण देते हैं ।^१ यह ठीक है कि हजार प्रयत्न करने पर भी अहि-नकुल या गो-व्याघ्र का विरोध निर्मूल नहीं हो सकता, जबकि प्रयत्न करने पर ब्राह्मण और श्रमण का विरोध निर्मूल हो जाना संभव है और इतिहास में कुछ उदाहरण ऐसे उपलब्ध भी हैं, जिनमें ब्राह्मण और श्रमण के बीच किसी भी प्रकार का वैमनस्य या विरोध देखा नहीं जाता । परन्तु पतञ्जलि का ब्राह्मण-श्रमण का शाश्वत विरोध विषयक कथन व्यक्तिपरक न होकर वर्गपरक है । कुछ व्यक्ति ऐसे संभव हैं जो ऐसे विरोध से पर हुए हों या हो सकते हों, परन्तु सारा ब्राह्मणवर्ग या सारा श्रमणवर्ग भौलिक विरोध से पर नहीं है, यही पतञ्जलि का तात्पर्य है । 'शाश्वत' शब्द का अर्थ अविचल न होकर प्रावाहिक इतना ही अभिप्रेत है । पतञ्जलि से अनेक शताब्दियों के बाद होनेवाले जैन आचार्य हेमचन्द्र ने भी ब्राह्मण-श्रमण का उदाहरण देकर पतञ्जलि के अनुभव की यथार्थता पर मुहर लगाई है ।^२ आज इस समाजवादी युग में भी हम यह नहीं कह सकते कि ब्राह्मण और श्रमणवर्ग के बीच विरोध का बीच निर्मूल हुआ है । इस सारे विरोध की जड़ ऊपर सूचित वैषम्य और साम्य की दृष्टि का पूर्व-पश्चिम जैसा अन्तर ही है ।

१. महाभाष्य २.४.९ ।

२. सिद्धहेम० ३. १. १४१ ।

परस्पर प्रभाव और समन्वय

ब्राह्मण और श्रमण परम्परा परस्पर एक-दूसरे के प्रभाव से बिल्कुल अछूती नहीं है। छोटी-मोटी बातों में एक का प्रभाव दूसरे पर स्थूनाधिक मात्रा में पड़ा हुआ देखा जाता है। उदाहरणार्थ श्रमणधर्म की साम्यदृष्टि-मूलक अहिंसा-भावना का ब्राह्मण परम्परा पर क्रमशः इतना प्रभाव पड़ा है कि जिससे यज्ञीय हिंसा का समर्थन केवल पुरानी शास्त्रीय चर्चाओं का विषयमात्र रह गया है, व्यवहार में यज्ञीय हिंसा लुप्त-सी हो गई है। अहिंसा व "सर्वभूतहिते रता।" सिद्धांत का पूरा आप्रह रक्षनेवाली सांख्य, योग, औपनिषद, अवधूत, सात्वत आदि जिन परम्पराओं ने ब्राह्मण परम्परा के प्राणभूत वेदविषयक प्रामाण्य और ब्राह्मण वर्ण के पुरोहित व गुरुपद का आत्यंतिक विरोध नहीं किया, वे परम्पराएँ क्रमशः ब्राह्मणधर्म के सर्व-समाहक क्षेत्र में एक या दूसरे रूप में मिल गई हैं। इसके विपरीत जैन, बौद्ध आदि जिन परम्पराओं ने वैदिक प्रामाण्य और ब्राह्मण वर्ण के गुरु-पद के विरुद्ध आत्यंतिक आप्रह रखा वे परम्पराएँ यद्यपि सदा के लिए ब्राह्मणधर्म से अलग ही रही हैं, फिर भी उनके शास्त्र एवं निवृत्ति धर्म पर ब्राह्मण परम्परा की लोकसमाहक वृत्ति का एक या दूसरे रूप में प्रभाव अवश्य पड़ा है।

श्रमण परम्परा के प्रवर्तक

श्रमणधर्म के मूल प्रवर्तक कौन-कौन थे, वे कहाँ-कहाँ और कब हुए इसका यथार्थ और पूरा इतिहास अद्यावधि अज्ञात है, पर हम उपलब्ध साहित्य के आधार से इतना तो निःशक कह सकते हैं कि नाभिपुत्र ऋषभ तथा आदिविद्वान् कपिल ये साम्यधर्म के पुराने और प्रबल समर्थक थे। यही कारण है कि उनका पूरा इतिहास अधकारग्रस्त होने पर भी पौराणिक परम्परा में से उनका नाम लुप्त नहीं हुआ है। ब्राह्मण पुराण-ग्रन्थों में ऋषभ का उल्लेख उग्र तपस्वी के रूप में है सही, पर उनकी पूरी प्रतिष्ठा तो केवल जैन परम्परा में ही है; जबकि कपिल का ऋषिरूप से निर्देश जैन-कथा साहित्य में है, फिर भी उनकी पूर्ण प्रतिष्ठा तो सांख्य परम्परा में तथा सांख्य-मूलक पुराण ग्रंथों में ही है। ऋषभ और कपिल आदि द्वारा जिस आत्मोपम्य भावना की और तन्मूलक अहिंसा धर्म की प्रतिष्ठा जमी थी उस भावना

और धर्म की पोषक अनेक शाखा-प्रशाखाएँ थी, जिनमे से कोई बाह्य तप पर, कोई ध्यान पर, तो कोई मात्र चित्त-शुद्धि या असंगता पर अधिक बल देती थी। पर साम्य या समता सबका समान ध्येय था।

जिस शाखा ने साम्यसिद्धिमूलक अहिंसा को सिद्ध करने के लिए अपरिग्रह पर अधिक भार दिया और उसीमेसे अगार-गृह-ग्रन्थ या परिग्रह बंधन के त्याग पर अधिक भार दिया और कहा कि जबतक परिवार एवं परिग्रह का बंधन हो तबतक कभी पूर्ण अहिंसा या पूर्ण साम्य सिद्ध नहीं हो सकता, श्रमणधर्म की वही शाखा निर्ग्रन्थ नाम से प्रसिद्ध हुई। इसके प्रधान प्रवर्तक नेमिनाथ तथा पार्श्वनाथ ही जान पड़ते हैं।

बीतरागता का आग्रह

अहिंसा की भावना के साथ-साथ तप और त्याग की भावना अनिवार्य रूप से निर्ग्रन्थ धर्म में प्रथित तो हो ही गई थी, परन्तु साधको के मन में यह प्रश्न उत्पन्न हुआ कि बाह्य त्याग पर अधिक भार देने से क्या आत्म-शुद्धि या साम्य पूर्णतया सिद्ध होना सम्भव है? इसीके उत्तर में से यह विचार फलित हुआ कि राग-द्वेष आदि मलिन वृत्तियों पर विजय पाना ही मुख्य साध्य है। इस साध्य की सिद्धि जिस अहिंसा, जिस तप या जिस त्याग से न हो सके वह अहिंसा, तप या त्याग कैसा ही क्यों न हो, पर आध्यात्मिक दृष्टि से अनुपयोगी है। इसी विचार के प्रवर्तक 'जिन' कहलाने लगे। ऐसे 'जिन' अनेक हुए हैं। सच्चक, बुद्ध, गौशालक और महावीर ये सब अपनी-अपनी परम्परा में 'जिन' रूप से प्रसिद्ध रहे हैं, परन्तु आज जिनकथित जैन-धर्म कहने से मुख्यतया महावीर के धर्म का ही बोध होता है जो राग-द्वेष के विजय पर ही मुख्यतया भार देता है। धर्म-विकास का इतिहास कहता है कि उत्तरोत्तर उदय में आनेवाली नई-नई धर्म की अवस्थाओं में उस-उस धर्म की पुरानी अविरोधी अवस्थाओं का समावेश अवश्य रहता है। यही कारण है कि जैनधर्म निर्ग्रन्थ धर्म भी है और श्रमण धर्म भी है।

श्रमणधर्म की साम्यदृष्टि

अब हमें देखना यह है कि श्रमणधर्म की प्राणभूत साम्यभावना का

जैन परम्परा में क्या स्थान है ? जैन श्रुत रूप से प्रसिद्ध द्वादशांगी या चतुर्दश पूर्व में 'सामादय'—'सामायिक' का स्थान प्रथम है, जो आचारांगसूत्र कहलाता है। जैनधर्म के अंतिम तीर्थंकर महावीर के आचार-विचार का सीधा और स्पष्ट प्रतिबिम्ब मुख्यतया उसी सूत्र में देखने को मिलता है। उसमें जो कुछ कहा गया है उस सबमें साम्य, समता या सम पर ही पूर्णतया भार दिया गया है। 'सामादय' इस प्राकृत या मागधी शब्द का सम्बन्ध साम्य, समता या सम से है। साम्यदृष्टिमूलक और साम्यदृष्टिपोषक जो-जो आचार-विचार हों वे सब सामादय—सामायिक रूप से जैन परम्परा में स्थान पाते हैं। जैसे ब्राह्मण परम्परा में संध्या एक आवश्यक कर्म है वैसे ही जैन परम्परा में भी गृहस्थ और त्यागी सबके लिए छः आवश्यक कर्म बतलाए हैं, जिनमें मुख्य सामादय है। अगर सामादय न हो तो और कोई आवश्यक सार्थक नहीं है। गृहस्थ या त्यागी अपने-अपने अधिकारानुसार जब-जब धार्मिक जीवन को स्वीकार करता है तब-तब वह 'करेमि भते ! सामादय' ऐसी प्रतिज्ञा करता है। इसका अर्थ है कि हे भगवन् ! मैं समता या समभाव को स्वीकार करता हूँ। इस समता का विशेष स्पष्टीकरण आगे के दूसरे पद में किया गया है। उसमें कहा है कि मैं सावध योग अर्थात् पापव्यापार का यथाशक्ति त्याग करता हूँ। 'सामादय' की ऐसी प्रतिष्ठा होने के कारण सातवीं सदी के सुप्रसिद्ध विद्वान् जिनभद्रगणी क्षमाभ्रमण ने उस पर विशेषावश्यकभाष्य नामक अतिविस्तृत ग्रन्थ लिखकर बतलाया है कि धर्म के अगभूत श्रद्धा, ज्ञान और चारित्र्य ये तीनों ही सामादय हैं।

सच्ची धीरता के बिना जैनधर्म, गीता और पाँचीजी

सांख्य, योग और भागवत जैसी अन्य परम्पराओं में पूर्वकाल से साम्य-दृष्टि की जो प्रतिष्ठा थी उसीका आधार लेकर भगवद्गीताकार ने गीता की रचना की है। यही कारण है कि हम गीता में स्थान-स्थान पर समदर्शी, साम्य, समता जैसे शब्दों के द्वारा साम्यदृष्टि का ही समर्थन पाते हैं। गीता और आचारांग की साम्यभावना मूल में एक ही है, फिर भी वह परम्परा-भेद से अन्यान्य भावनाओं के साथ मिलकर मिश्र हो गई है। अर्जुन को साम्यभावना के प्रबल आवेग के समय भी भ्रष्ट जीवन स्वीकार करने से

गीता रोकती है और शस्त्रयुद्ध का आदेश करती है, जबकि आचारागसूत्र अर्जुन को ऐसा आदेश न करके यही कहेगा कि अगर तुम सचमुच क्षत्रिय वीर हो तो साम्यदृष्टि आने पर हिंसक शस्त्रयुद्ध नहीं कर सकते, बल्कि भैक्ष्यजीवनपूर्वक आध्यात्मिक शत्रु के साथ युद्ध के द्वारा ही सच्चा क्षत्रियत्व सिद्ध कर सकते हो।^१ इस कथन की छोटक भरत-बाहुबली की कथा जैन साहित्य में प्रसिद्ध है, जिसमें कहा गया है कि सहोदर भरत के द्वारा उष प्रहार पाने के बाद बाहुबली ने जब प्रतिकार के लिए हाथ उठाया तभी समभाव की वृत्ति प्रकट हुई। उस वृत्ति के आवेग में बाहुबली ने भैक्ष्य-जीवन स्वीकार किया, पर प्रतिप्रहार करके न तो भरत का बदला चुकाया और न उससे अपना न्यायोचित राज्यभाग लेने की सोची। गांधीजी ने गीता और आचाराग आदि में प्रतिपादित साम्यभाव को अपने जीवन में यथार्थ रूप से विकसित किया और उसके बल पर कहा कि मानवसंहारक युद्ध तो छोड़ो, पर साम्य या चित्त-शुद्धि के बल पर ही अन्याय के प्रतिकार का मार्ग भी ग्रहण करो। पुराने सन्यास या त्यागी जीवन का ऐसा अर्थ-विकास गांधीजी ने समाज में प्रतिष्ठित किया है।

साम्यदृष्टि और अनेकान्तवाद

जैन परम्परा का साम्यदृष्टि पर इतना अधिक भार है कि उसने साम्य-दृष्टि को ही ब्राह्मण परम्परा में लब्धप्रतिष्ठ ब्रह्म कहकर साम्यदृष्टि-प्रेषक सारे आचार-विचार को 'ब्रह्मचर्य'—'बम्भचेराइ' कहा है, जैसाकि बौद्ध परम्परा ने मैत्री आदि भावनाओं को ब्रह्मविहार कहा है। इतना ही नहीं, पर बम्भपद^२ और शांतिपर्व की तरह जैन ग्रन्थ^३ में भी समत्व धारण करने-वाले श्रमण को ही ब्राह्मण कहकर श्रमण और ब्राह्मण के बीच का अंतर मिटाने का प्रयत्न किया है।

साम्यदृष्टि जैन परम्परा में मुख्यतया दो प्रकार से व्यक्त हुई है—(१) आचार में और (२) विचार में। जैनधर्म का बाह्य-आभ्यन्तर, स्थूल-

१. आचाराग १. ५. ३।

२. ब्राह्मणवर्ग २६।

३. उत्तराध्ययन २५।

सूक्ष्म सब आचार साम्यदृष्टि मूलक अहिंसा के केन्द्र के आसपास ही निर्मित हुआ है। जिस आचार के द्वारा अहिंसा की रक्षा और पुष्टि न होती हो ऐसे किसी भी आचार को जैन-परम्परा मान्य नहीं रखती। यद्यपि सब धार्मिक परम्पराओं ने अहिंसा तत्त्व पर न्यूनाधिक भार दिया है, पर जैन-परम्परा ने उस तत्त्व पर जितना बल दिया है और उसे जितना व्यापक बनाया है उतना बल और उतनी व्यापकता अन्य धर्म-परम्परा देखी में नहीं जाती। मनुष्य, पशु-पक्षी, कीट-पतंग, और वनस्पति ही नहीं, बल्कि पार्थिव जलीय आदि सूक्ष्मातिसूक्ष्म जन्तुओं तक की हिंसा से आत्मोपम्य की भावना द्वारा निवृत्त होने के लिए कहा गया है।

विचार में साम्य दृष्टि की भावना पर जो भार दिया गया है उसी में से अनेकान्त दृष्टि या विभज्यवाद का जन्म हुआ है। केवल अपनी दृष्टि या विचार-सरणी को ही पूर्ण अन्तिम सत्य मानकर उसपर आग्रह रखना यह साम्य दृष्टि के लिए घातक है। इसलिए कहा गया है कि दूसरों की दृष्टि का भी उतना ही आदर करना जितना अपनी दृष्टि का। यही साम्य दृष्टि अनेकान्तवाद की भूमिका है। इस भूमिका में से ही भाषाप्रधान स्याद्वाद और विचारप्रधान नयवाद का क्रमशः विकास हुआ है। यह नहीं है कि अन्यान्य परम्पराओं में अनेकान्तदृष्टि का स्थान ही न हो। मीमांसक और कपिल दर्शन के उपरांत न्यायदर्शन में भी अनेकान्तवाद का स्थान है। बुद्ध भगवान् का विभज्यवाद और मध्यममार्ग भी अनेकान्तदृष्टि के ही फल हैं, फिर भी जैन-परम्परा ने जैसे अहिंसा पर अत्यधिक भार दिया है वैसे ही उसने अनेकान्तदृष्टि पर भी अत्यधिक भार दिया है। इसलिए जैन-परम्परा में आचार या विचार का कोई भी विषय ऐसा नहीं है जिसपर अनेकान्तदृष्टि लागू न की गई हो या अनेकान्तदृष्टि की मर्यादा से बाहर हो। यही कारण है कि अन्यान्य परम्पराओं के विद्वानों ने अनेकान्तदृष्टि को मानते हुए भी उसपर स्वतंत्र साहित्य रचा नहीं है, जबकि जैन-परम्परा के विद्वानों ने उसके अगभूत स्याद्वाद, नयवाद आदि के बोधक और समर्थक विपुल स्वतंत्र साहित्य का निर्माण किया है।

अहिंसा

हिंसा से निवृत्त होना ही अहिंसा है। यह विचार तबतक पूरा समझ में

आ नहीं सकता जबतक यह न बतलाया जाए कि हिंसा किस की होती है तथा हिंसा कौन व किस कारण से करता है और उसका परिणाम क्या है। इसी प्रश्न को स्पष्ट समझाने की दृष्टि से मुख्यतया चार विद्याएँ जैन-परम्परा में फलित हुई हैं—(१) आत्मविद्या, (२) कर्मविद्या, (३) चरित्रविद्या और (४) लोकविद्या। इसी तरह अनेकातदृष्टि के द्वारा मुख्यतया श्रुत-विद्या और प्रमाण-विद्या का निर्माण व पोषण हुआ है। इस प्रकार अहिंसा, अनेकात और तन्मूलक विद्याएँ ही जैनधर्म के प्राण हैं, जिसपर आगे संक्षेप में विचार किया जाता है।

आत्मविद्या और उत्क्रान्तिवाद

प्रत्येक आत्मा चाहे वह पृथ्वीगत, जलगत या वनस्पतिगत हो या कीट-पतंग पशु-पक्षी रूप में हो या मानव रूप में हो—सब तात्त्विक दृष्टि से समान हैं। यही जैन-आत्मविद्या का सार है। समानता के इस सिद्धान्तिक विचार को अमल में लाना—उसे यथासंभव जीवन-व्यवहार के प्रत्येक क्षेत्र में उतारने का अप्रमत्त भाव से प्रयत्न करना यही अहिंसा है। आत्म-विद्या कहती है यदि जीवन-व्यवहार में साम्य का अनुभव न हो तो आत्म-साम्य का सिद्धान्त कोरा वाद मात्र है। समानता के सिद्धान्त को अमली बनाने के लिए ही आचारागसूत्र में कहा गया है कि जैसे तुम अपने दुःख का अनुभव करते हो वैसे ही परदुःख का अनुभव करो। अर्थात् अन्य के दुःख का आत्मीय दुःख रूप से संवेदन न हो तो अहिंसा सिद्ध होना संभव नहीं।

जैसे आत्म-समानता के तात्त्विक विचार में से अहिंसा के आचार का समर्थन किया गया है वैसे ही उसी विचार में से जैन-परम्परा में यह भी आध्यात्मिक मंतव्य फलित हुआ है कि जीवगत शारीरिक, मानसिक आदि वैषम्य कितना ही क्यों न हो, पर वह आगतुक है—कर्ममूलक है, वास्तविक नहीं है। अतएव क्षुद्र-से-क्षुद्र अवस्था में पड़ा हुआ जीव भी कभी मानवकोटि में आ सकता है और मानवकोटिगत जीव भी क्षुद्रतम वनस्पति अवस्था में जा सकता है, इतना ही नहीं बल्कि वनस्पति जीव विकास के द्वारा मनुष्य की तरह कभी सर्वथा बचनमुक्त हो सकता है। ऊँच-नीच गति या घनि

का एव सर्वथा मुक्ति का आधार एक मात्र कर्म है। जैसा कर्म, जैसा संस्कार या जैसी वासना वैसी ही आत्मा की अवस्था, पर तात्त्विक रूप से सब आत्माओं का स्वरूप सर्वथा एक-सा है, जो नैष्कर्म्य अवस्था में पूर्ण रूप से प्रकट होता है। यही आत्मसाम्यमूलक उत्क्रान्तिवाद है।

साख्य, योग, बौद्ध आदि द्वैतवादी अहिंसा समर्थक परम्पराओं का और और बातों में जैन-परम्परा के साथ जो कुछ मतभेद हो, पर अहिंसाप्रधान आचार तथा उत्क्रान्तिवाद के विषय में सब का पूर्ण ऐकमत्य है। आत्मा-द्वैतवादी औपनिषद परम्परा अहिंसा का समर्थन समानता के सिद्धान्त पर नहीं पर अद्वैत के सिद्धान्त पर करती है। वह कहती है कि तत्त्व रूप से जैसे तुम वैसे ही अन्य सभी जीव शुद्ध ब्रह्म—एक ब्रह्मरूप हैं। जो जीवों का पारस्परिक भेद देखा जाता है वह वास्तविक न होकर अविद्यामूलक है। इसलिए अन्य जीवों को अपने से अभिन्न ही समझना चाहिए और अन्य के दुःख को अपना दुःख समझकर हिंसा से निवृत्त होना चाहिए।

द्वैतवादी जैन आदि परम्पराओं के और अद्वैतवादी परम्परा के बीच अन्तर केवल इतना ही है कि पहली परम्पराएँ प्रत्येक जीवात्मा का वास्तविक भेद मानकर भी उन सबमें तात्त्विक रूप से समानता स्वीकार करके अहिंसा का उद्बोधन करती हैं, जब कि अद्वैत परम्परा जीवात्माओं के पारस्परिक भेद को ही मिथ्या मानकर उनमें तात्त्विक रूप से पूर्ण अभेद मानकर उसके आधार पर अहिंसा का उद्बोधन करती हैं। अद्वैत परम्परा के अनुसार भिन्न-भिन्न योनि और भिन्न-भिन्न गतिवाले जीवों में दिखाई देनेवाले भेद का मूल अधिष्ठान एक शुद्ध अखण्ड ब्रह्म है, जबकि जैन-जैसी द्वैतवादी परम्पराओं के अनुसार प्रत्येक जीवात्मा तत्त्व रूप से स्वतंत्र और शुद्ध ब्रह्म है। एक परम्परा के अनुसार अखण्ड एक ब्रह्म में से नाना जीव की सृष्टि हुई है जबकि दूसरी परम्पराओं के अनुसार जुदे-जुदे स्वतंत्र और समान अनेक शुद्ध ब्रह्म ही अनेक जीव हैं। द्वैतमूलक समानता के सिद्धान्त में से ही अद्वैत-मूलक ऐक्य का सिद्धान्त क्रमशः विकसित हुआ जान पड़ता है, परन्तु अहिंसा का आचार और आध्यात्मिक उत्क्रान्तिवाद अद्वैतवाद में भी द्वैतवाद के विचार के अनुसार ही घटाया गया है। वाद कोई भी हो, पर अहिंसा की दृष्टि से महत्त्व की बात एक ही है कि अन्य जीवों के साथ समानता या

अभेद का वास्तविक संवेदन होना ही अहिंसा की भावना का उद्गम है ।

कर्मविद्या और बंध-मोक्ष

जब तत्त्वतः सब जीवात्मा समान हैं तो फिर उनमें परस्पर वैषम्य क्यों, तथा एक ही जीवात्मा में काल-भेद से वैषम्य क्यों ? इस प्रश्न के उत्तर में से ही कर्मविद्या का जन्म हुआ है । जैसा कर्म वैसी अवस्था यह मान्यता वैषम्य का स्पष्टीकरण तो कर देती है, पर साथ-ही-साथ यह भी कहती है कि अच्छा या बुरा कर्म करने एवं न करने में जीव ही स्वतन्त्र है, जैसा वह चाहे वैसा सत् या असत् पुरुषार्थ कर सकता है और वहीं अपने वर्तमान और भावी का निर्माता है । कर्मवाद कहता है कि वर्तमान का निर्माण भूत के आधार पर और भविष्य का निर्माण वर्तमान के आधार पर होता है । तीनों काल की पारस्परिक सगति कर्मवाद पर ही अवलंबित है । यही पुनर्जन्म के विचार का आधार है ।

वस्तुतः अज्ञान और राग-द्वेष ही कर्म है । अपने-पराये की वास्तविक प्रतीति न होना अज्ञान या जैन-परम्परा के अनुसार दर्शन मोह है । इमीको सांख्य, बौद्ध आदि अन्य परम्पराओं में अविद्या कहा है । अज्ञान-जनित इष्टानिष्ट की कल्पनाओं के कारण जो-जो वृत्तियाँ या जो-जो विकार पैदा होते हैं वे ही संक्षेप में राग-द्वेष कहे गए हैं । यद्यपि राग-द्वेष ही हिंसा के प्रेरक हैं, पर वस्तुतः सबकी जड़ अज्ञान-दर्शन मोह या अविद्या ही है, इसलिए हिंसा की असली जड़ अज्ञान ही है । इस विषय में आत्मवादी सब परंपराएं एकमत हैं ।

ऊपर जो कर्म का स्वरूप बतलाया है वह जैन-परिभाषा में भावकर्म है और वह आत्मगत संस्कारविशेष है । यह भावकर्म आत्मा के इर्दगिर्द सदा वर्तमान ऐसे सूक्ष्मातिसूक्ष्म भौतिक परमाणुओं को आकृष्ट करता है और उसे विशिष्टरूप अर्पित करता है । विशिष्टरूप से प्राप्त यह भौतिक परमाणुपुंज ही द्रव्यकर्म या कार्मण शरीर कहलाता है, जो जन्मान्तर में जीव के साथ जाता है और स्थूल शरीर के निर्माण की भूमिका बनता है । ऊपर-ऊपर से देखने पर मालूम होता है कि द्रव्यकर्मका विचार जैन-परम्परा की कर्मविद्या में है, और अन्य परम्परा की कर्मविद्या में वह नहीं है, परन्तु

सूक्ष्मता से देखनेवाला जान सकता है कि वस्तुतः ऐसा नहीं है। सांख्य-योग, वेदान्त आदि परंपराओं में जन्मजन्मान्तरगामी सूक्ष्म या लिंग शरीर का वर्णन है। यह शरीर अन्तःकरण, अभिमान, मन आदि प्राकृत या मायिक तत्त्वों का बना हुआ माना गया है, जो वास्तव में जैन-परम्परासमत भौतिक कामण शरीर के ही स्थान में है। सूक्ष्म या कामण शरीर की मूल कल्पना एक ही है। अन्तर है तो उसके वर्णन प्रकार में और न्यूनाधिक विस्तार में एवं वर्गीकरण में, जो हजारों वर्षों से जुदा-जुदा विचार-चिंतन करनेवाली परम्पराओं में होना स्वाभाविक है। इस तरह हम देखते हैं कि आत्मवादी सब परंपराओं में पुनर्जन्म के कारणरूप से कर्मतत्त्व का स्वीकार है और जन्मजन्मान्तरगामी भौतिक शरीररूप द्रव्यकर्म का भी स्वीकार है। न्याय-वैशेषिक परम्परा, जिसमें ऐसे सूक्ष्म शरीर का कोई खास स्वीकार नहीं है, उसमें भी जन्मजन्मान्तरगामी अणुरूप मन को स्वीकार करके द्रव्यकर्म के विचार को अपनाया है।

पुनर्जन्म और कर्म की मान्यता के बाद जब मोक्ष की कल्पना भी नित्यचिंतन में स्थिर हुई तबसे अभी तक की बन्ध-मोक्षवादी भारतीय तत्त्व-चिंतकों की आत्मस्वरूप-विषयक मान्यताएँ कौसी-कौसी हैं और उनमें विकासक्रम की दृष्टि से जैन-मन्तव्य के स्वरूप का क्या स्थान है, इसे समझने के लिए संक्षेप में बन्धमोक्षवादी मुख्य-मुख्य सभी परम्पराओं के मन्तव्यों को नीचे दिया जाता है। (१) जैन-परम्परा के अनुसार आत्मा प्रत्येक शरीर में जुदा-जुदा है। वह स्वयं शुभाशुभ कर्म का कर्ता और कर्म के फल—सुख-दुःख आदि का भोक्ता है। वह जन्मान्तर के समय स्थानान्तर को जाता है और स्थूल देह के अनुसार सकोच-विस्तार धारण करता है। यही मुक्ति पाता है और मुक्तिकाल में सासारिक सुख-दुःख, ज्ञान-अज्ञान आदि शुभाशुभ कर्म आदि भावों से सर्वथा छूट जाता है। (२) सांख्य-योग परम्परा के अनुसार आत्मा भिन्न-भिन्न है, पर वह कूटस्थ एवं व्यापक होने से न कर्म का कर्ता, भोक्ता, जन्मान्तरगामी, गतिशील है और न तो मुक्तिगामी ही है। उस परम्परा के अनुसार तो प्राकृत बुद्धि या अन्तःकरण ही कर्म का कर्ता, भोक्ता, जन्मान्तरगामी, सकोचविस्तारशील, ज्ञान-अज्ञान आदि भावों का आश्रय और मुक्ति-काल में उन भावों से रहित है। सांख्य-योग परंपरा

अन्त करण के बन्धमोक्ष को ही उपचार से पुरुष के मान लेती है । (३) न्यायवैशेषिक परंपरा के अनुसार आत्मा अनेक है, वह सांख्य-योग की तरह कूटस्थ और व्यापक माना गया है, फिर भी वह जैन-परम्परा की तरह वास्तविक रूप से कर्त्ता, भोक्ता, बद्ध और मुक्त भी माना गया है । (४) अद्वैतवादी वेदान्त के अनुसार आत्मा वास्तव में नाना नहीं पर एक ही है । वह सांख्य-योग की तरह कूटस्थ और व्यापक है, अतएव न तो वास्तव में बद्ध है और न मुक्त । उसमें अन्त करण का बन्धमोक्ष ही उपचार से माना गया है । (५) बौद्धमत के अनुसार आत्मा या चित्त नाना है; वही कर्त्ता, भोक्ता, बंध और निर्वाण का आश्रय है । वह न तो कूटस्थ है, न व्यापक, वह केवल ज्ञानक्षणपरम्परा रूप है, जो हृदय, इन्द्रिय जैसे अनेक केन्द्रों में एक साथ या क्रमशः निमित्तानुसार उत्पन्न व नष्ट होता रहता है ।

ऊपर से संक्षिप्त वर्णन से यह स्पष्टतया सूचित होता है कि जैन-परम्परा-समत आत्मस्वरूप बन्धमोक्ष के तत्त्वचिंतकों की कल्पना का अनुभवमूलक पुराना रूप है । सांख्य-योगसमत आत्मस्वरूप उन तत्त्वचिंतकों की कल्पना की दूसरी भूमिका है । अद्वैतवादसम्मत आत्मस्वरूप सांख्य-योग की जीव-बहुत्वविषयक कल्पना का एक स्वरूप में परिमार्जनमात्र है, जब कि न्याय-वैशेषिकसम्मत आत्मस्वरूप जैन और सांख्ययोग की कल्पना का मिश्रण-मात्र है । बौद्धसम्मत आत्मस्वरूप जैन कल्पना का ही तर्कसोचित रूप है ।

एकत्वरूप चारित्रविद्या

आत्मा और कर्म के स्वरूप को जानने के बाद ही यह जाना जा सकता है कि आध्यात्मिक उत्क्रान्ति में चारित्र का क्या स्थान है । मोक्षतत्त्वचिंतकों के अनुसार चारित्र का उद्देश्य आत्मा को कर्म से मुक्त करना ही है । चारित्र के द्वारा कर्म से मुक्ति मान लेने पर भी यह प्रश्न रहता ही है कि स्वभाव से शुद्ध ऐसे आत्मा के साथ पहले-पहल कर्म का सम्बन्ध कब और क्यों हुआ या ऐसा सम्बन्ध किसने किया ? इसी तरह यह भी प्रश्न उपस्थित होता है कि स्वभाव से शुद्ध ऐसे आत्मतत्त्व के साथ यदि किसी-न-किसी तरह में कर्म का संबंध हुआ माना जाए तो चारित्र के द्वारा मुक्ति सिद्ध होने के बाद भी फिर कर्मसंबन्ध क्यों नहीं होगा ? इन दो प्रश्नों का उत्तर आध्यात्मिक सभी

चित्तको ने लगभग एक-सा ही दिया है। साख्य-योग हो या वेदान्त, न्याय-वैशेषिक हो या बौद्ध इन सभी दर्शनों की तरह जैन-दर्शन का भी यही मन्तव्य है कि कर्म और आत्माका सम्बन्ध अनादि है क्योंकि उस सबध का आदिक्षण सर्वथा ज्ञानसीमा के बाहर है। सभीने यह माना है कि आत्मा के साथ कर्म, अविद्या या माया का सम्बन्ध प्रवाह रूप से अनादि है, फिर भी व्यक्ति रूप से वह सबध सादि है, क्योंकि हम सबका ऐसा अनुभव है कि अज्ञान और राग-द्वेष से ही कर्मवासना की उत्पत्ति जीवन में होती रहती है। सर्वथा कर्म छूट जाने पर जो आत्मा का पूर्ण शुद्धरूप प्रकट होता है उसमें पुनः कर्म या वासना उत्पन्न क्यों नहीं होती इसका खुलासा तर्कवादी आध्यात्मिक चित्तको ने यों किया है कि आत्मा स्वभावन शुद्धि-पक्षपाती है। शुद्धि के द्वारा चेतना आदि स्वाभाविक गुणों का पूर्ण विकास होने के बाद अज्ञान या राग-द्वेष जैसे दोष जड़ से ही उच्छिन्न हो जाते हैं, अर्थात् वे प्रयत्नपूर्वक शुद्धि को प्राप्त ऐसे आत्मतत्त्व में अपना स्थान पाने के लिए सर्वथा निर्बल हो जाते हैं।

चारित्र्य का कार्य जीवनगत वैषम्य के कारणों को दूर करना है, जो जैन-परिभाषा में 'सवर' कहलाता है। वैषम्य के मूल कारण अज्ञान का निवारण आत्मा की सम्यक् प्रतीति से होता है और राग-द्वेष जैसे क्लेशों का निवारण माध्यस्थ्य की सिद्धि से। इसलिए आन्तर चारित्र्य में दो ही बातें आती हैं : (१) आत्म-ज्ञान—विवेक-ख्याति, (२) माध्यस्थ्य या राग-द्वेष आदि क्लेशों का जय। ध्यान, व्रत, नियम, तप आदि जो-जो उपाय आन्तर चारित्र्य के पोषक होते हैं वे ही बाह्य चारित्र्य रूप से साधक के लिए उपादेय माने गए हैं।

आध्यात्मिक जीवन की उत्क्रान्ति आन्तर चारित्र्य के विकासक्रम पर अवलम्बित है। इस विकासक्रम का गुणस्थान रूप से जैन-परम्परा में अत्यंत विशद और विस्तृत वर्णन है। आध्यात्मिक उत्क्रान्तिक्रम के जिज्ञासुओं के लिए योगशास्त्रप्रसिद्ध मधुमती आदि भूमिकाओं का, बौद्धशास्त्रप्रसिद्ध सोतापन्न आदि भूमिकाओं का, योगवासिष्ठप्रसिद्ध अज्ञान और ज्ञान-भूमिकाओं का, आजीवक-परंपराप्रसिद्ध मद-भूमि आदि भूमिकाओं का और जैन-परंपरा प्रसिद्ध गुणस्थानों का तथा योगदृष्टियों का तुलनात्मक

अध्ययन बहुत रसप्रद एवं उपयोगी है, जिसका वर्णन यहाँ संभव नहीं। जिज्ञासु अन्यत्र प्रसिद्ध^१ लेखों से जान सकता है।

मैं यहाँ उन चौदह गुणस्थानों का वर्णन न करके संक्षेप में तीन भूमिकाओं का ही परिचय दिये देना हूँ, जिनमें गुणस्थानों का समावेश हो जाता है। पहली भूमिका है बहिरात्म, जिसमें आत्मज्ञान या विवेकख्याति का उदय ही नहीं होता। दूसरी भूमिका अन्तरात्म है, जिसमें आत्मज्ञान का उदय तो होता है पर राग-द्वेष आदि क्लेश मद होकर भी अपना प्रभाव दिखावाये रहते हैं। तीसरी भूमिका है परमात्म, इसमें राग-द्वेष का पूर्ण उच्छेद होकर वीतरागत्व प्रकट होता है।

लोकविद्या

लोकविद्या में लोक के स्वरूप का वर्णन है। जीव—चेतन और अजीव—अचेतन या जड़ इन दो तत्त्वों का सहचार ही लोक है। चेतन-अचेतन दोनों तत्त्व न तो किसीके द्वारा कभी पैदा हुए हैं और न कभी नाश पाते हैं, फिर भी स्वभाव में परिणामान्तर पाते रहते हैं। समार-काल में चेतन के ऊपर अधिक प्रभाव डालनेवाला द्रव्य एकमात्र जड़-परमाणुपुंज पुद्गल है, जो नानारूप में चेतन के सवध में आता है और उसकी शक्तियों को मर्यादित भी करता है। चेतन तत्त्व की साहजिक और मौलिक शक्तियाँ ऐसी हैं जो योग्य दिशा पाकर कभी-न-कभी उन जड़ द्रव्यों के प्रभाव से उसे मुक्त भी कर देती हैं। जड़ और चेतन के पारस्परिक प्रभाव का क्षेत्र ही लोक है और उस प्रभाव में छुटकारा पाना ही लोकान्त है। जैन-परंपरा की लोकक्षेत्र-विषयक कल्पना सांख्य-योग, पुराण और बौद्ध आदि परंपराओं की कल्पना से अनेक अंशों में मिलनी-जुलती है।

जैन-परंपरा न्यायवैशेषिक की तरह परमाणुवादी है, सांख्ययोग की तरह प्रकृतिवादी नहीं है, तथापि जैन-परंपरासम्मत परमाणु का स्वरूप सांख्य-परंपरासम्मत प्रकृति के स्वरूप के साथ जैसा मिलता है वैसा न्याय-

१. 'भारतीय दर्शनोमा आध्यात्मिक विकासक्रम'—पुरातत्त्व १, पृ० १४९।

वैशेषिकसम्मत परमाणुस्वरूप के साथ नहीं मिलता, क्योंकि जैनसम्मत परमाणु साख्यसम्मत प्रकृति की तरह परिणामी है, न्यायवैशेषिकसम्मत परमाणु की तरह कूटस्थ नहीं है। इसीलिए जैसे एक ही साख्यसमत प्रकृति पृथ्वी, जल, तेज, वायु आदि अनेक भौतिक मृष्टियों का उपादान बनती है वैसे ही जैनसम्मत एक ही परमाणु पृथ्वी, जल, तेज आदि नानारूप में परिणत होता है। जैन-परपरा न्यायवैशेषिक की तरह यह नहीं मानती कि पार्थिव, जलीय आदि भौतिक परमाणु मूल में ही सदा भिन्नजातीय हैं। इनके सिवाय और भी एक अन्तर ध्यान देने योग्य है। वह यह कि जैनसम्मत परमाणु वैशेषिकसम्मत परमाणु की अपेक्षा इतना अधिक सूक्ष्म है कि अन्न में वह साख्यसम्मत प्रकृति जैसा ही अव्यक्त बन जाता है। जैन-परपरा का अनंत परमाणुवाद प्राचीन साख्यसम्मत पुरुषबहुत्वानुरूप प्रकृति-बहुत्ववाद से दूर नहीं है।

जैनमत और ईश्वर

जैन-परपरा साख्य-योग-मीमांसक आदि परपराओं की तरह लोक को प्रवाहरूप में अनादि और अनंत ही मानती है। यह पौराणिक या वैशेषिक मत की तरह उसका सृष्टिमहार नहीं मानती। अतएव जैन-परपरा में कर्ता-सहर्ता रूप में ईश्वर जैसी स्वतंत्र व्यक्ति का कोई स्थान ही नहीं है। जैन मिथ्यात कहता है कि प्रत्येक जीव अपनी-अपनी मृष्टि का आप ही कर्ता है। उसके अनुसार तात्त्विक दृष्टि से प्रत्येक जीव में ईश्वरभाव है, जो मुक्ति के समय प्रकट होता है। जिसका ईश्वरभाव प्रकट हुआ है वही साधारण लोगो के लिए उपास्य बनता है। योगशास्त्रसमत ईश्वर भी मात्र उपास्य है, कर्ता-सहर्ता नहीं, पर जैन और योगशास्त्र की कल्पना में अन्तर है। वह यह कि योगशास्त्रसम्मत ईश्वर सदा मुक्त होने के कारण अन्य पुरुषों से भिन्न कोटि का है; जबकि जैनशास्त्रसमत ईश्वर वैसा नहीं है। जैन-

१. षड्दर्शनममुच्चय गुणरत्नटीका (पृ० १९१)—“मौलिकसाख्या हि आत्मानमात्मानं प्रति पृथक् प्रधानं वदन्ति। उत्तरे तु सांख्याः सर्वात्मस्वपि एकं नित्यं प्रधानमिति प्रपन्नाः।”

शास्त्र कहता है कि प्रयत्नसाध्य होने के कारण हर कोई योग्य साधक ईश्वरत्व लाभ करता है और सभी मुक्त समान भाव से ईश्वर रूप से उपास्य हैं।

श्रुतविद्या और प्रमाणविद्या

पुराने और अपने समय तक में ज्ञात ऐसे अन्य विचारको के विचारों का तथा स्वानुभवमूलक अपने विचारों का सत्यलक्ष्मी सग्रह ही श्रुतविद्या है। श्रुतविद्या का ध्येय यह है कि सत्यस्पर्शी किसी भी विचार या विचार-सरणी की अवगणना या उपेक्षा न हो। इसी कारण से जैन-परंपरा की श्रुतविद्या नव-नव विद्याओं के विकास के साथ विकसित होती रही है। यही कारण है कि श्रुतविद्या में सग्रहनयरूप से जहाँ प्रथम माह्यसम्मत सद्वैत लिया गया वही ब्रह्माद्वैत के विचारविकास के बाद सग्रहनयरूप से ब्रह्माद्वैत के विचार ने भी स्थान प्राप्त किया है। इसी तरह जहाँ ऋजुसूत्र नयरूप से प्राचीन बौद्ध अणिकवाद संगृहीत हुआ है वही आगे के महायानी विकास के बाद ऋजुसूत्र नयरूप से वैभाषिक, सौत्रान्तिक, विज्ञानवाद और सून्यवाद इन चारों प्रसिद्ध बौद्ध शाखाओं का सग्रह हुआ है।

अनेकान्तदृष्टि का कार्यप्रदेश इतना अधिक व्यापक है कि इसमें मानव-जीवन की हितावह ऐसी सभी लौकिक-लोकोत्तर विद्याएँ अपना-अपना योग्य स्थान प्राप्त कर लेती हैं। यही कारण है कि जैन श्रुतविद्या में लोकोत्तर विद्याओं के अलावा लौकिक विद्याओं ने भी स्थान प्राप्त किया है।

प्रमाणविद्या में प्रत्यक्ष, अनुमिति आदि ज्ञान के सब प्रकारों का, उनके साधनों का तथा उनके बलाबल का विस्तृत विवरण आता है। इसमें भी अनेकान्तदृष्टि का ऐसा उपयोग किया गया है कि जिससे किसी भी तत्त्व-चिंतक के यथार्थ विचार की अवगणना या उपेक्षा नहीं होती, प्रत्युत ज्ञान और उसके साधन से सबंध रखनेवाले सभी ज्ञान-विचारों का यथावत् विनियोग किया गया है।

यहाँ तक का वर्णन जैन परंपरा के प्राणभूत अहिंसा और अनेकान्त से संबंध रखता है। जैसे शरीर के बिना प्राण की स्थिति असंभव है वैसे ही

धर्मशरीर के सिवाय धर्मप्राण की स्थिति भी असम्भव है। जैन-परंपरा का धर्मशरीर भी सच्च-रचना, साहित्य, तीर्थ, मन्दिर आदि धर्मस्थान, शिल्प-स्थापत्य, उपासनाविधि, ग्रन्थसंग्रहक भांडार आदि अनेक रूप से विद्यमान है।

(द० औ० चि० खं० २, पृ० ११६-१३१)

निर्ग्रन्थ-सम्प्रदाय की प्राचीनता

श्रमण निर्ग्रन्थ धर्म का परिचय

ब्राह्मण या वैदिक धर्मानुयायी संप्रदाय का विरोधी संप्रदाय श्रमण संप्रदाय कहलाता है, जो भारत में सम्भवतः वैदिक संप्रदाय का प्रवेग होने के पहले ही किसी-न-किसी रूप में और किसी-न-किसी प्रदेश में अवश्य मौजूद था। श्रमण सम्प्रदाय की शाखाएँ और प्रतिशाखाएँ अनेक थी, जिनमें सांख्य, जैन, बौद्ध, आजीवक आदि नाम सुविदिन हैं। पुरानी अनेक श्रमण संप्रदाय की शाखाएँ एवं प्रतिशाखाएँ, जो पहले तो वैदिक संप्रदाय की विरोधिनी रही, वे एक या दूसरे कारण में धीरे-धीरे विलकुल वैदिक-संप्रदाय में घुलमिल गयी हैं। उदाहरण के तौर पर हम वैष्णव और शैव-संप्रदाय का सूचन कर सकते हैं। पुराने वैष्णव और शैव आगम केवल वैदिक-संप्रदाय से भिन्न ही न थे, अपितु उमका विगेष भी करते थे। और इस कारण से वैदिक संप्रदाय के समर्थक आचार्य भी पुराने वैष्णव और शैव आगमों को वेद-विरोधी मानकर उन्हें वेदवाह्य मानते थे। पर आज हम देख सकते हैं कि वे ही वैष्णव और शैव-संप्रदाय तथा उनकी अनेक शाखाएँ विलकुल वैदिक सम्प्रदाय में सम्मिलित हो गई हैं। यही स्थिति सांख्य-संप्रदाय की है, जो पहले अवैदिक माना जाता था, पर आज वैदिक माना जाता है। ऐसा होते हुए भी कुछ श्रमण संप्रदाय अभी ऐसे हैं जो खुद अपने को अ-वैदिक ही मानते-मनवाते हैं और वैदिक विद्वान् भी उन सम्प्रदायों को अवैदिक ही मानते आए हैं।

इन सम्प्रदायों में जैन और बौद्ध मुख्य हैं।

श्रमण संप्रदाय की सामान्य और संक्षिप्त पहचान यह है कि वह न तो अपौरुषेय-अनादिरूप से या ईश्वररचित रूप से वेदों का प्रामाण्य ही मानता है और न ब्राह्मणवर्ग का जातीय या पुरोहित के नाते गुरुपद स्वीकार करता

है, जैसाकि वैदिक-संप्रदाय वेदों और ब्राह्मण पुरोहितों के बारे में मानता व स्वीकार करता है। सभी श्रमण-संप्रदाय अपने-अपने सम्प्रदाय के पुरस्कर्तारूप से किसी-न-किसी योग्यतम पुरुष को मानकर उसके वचनों को ही अन्तिम प्रमाण मानते हैं और जाति की अपेक्षा गुण की प्रतिष्ठा करते हुए संन्यासी या गृहत्यागीवर्ग का ही गुरुपद स्वीकार करते हैं।

निर्ग्रन्थ संप्रदाय ही जैन संप्रदाय : कुछ प्रमाण

प्राचीनकाल से श्रमण-सम्प्रदाय की सभी शाखा-प्रतिशाखाओं में गुरु या त्यागीवर्ग के लिए निम्नलिखित शब्द साधारण रूप से प्रयुक्त होते थे : श्रमण, भिक्षु, अनगार, यति, साधु, तपस्वी, परिव्राजक, अर्हन्, जिन, तीर्थंकर आदि। बौद्ध और आजीवक आदि संप्रदायों की तरह जैन-संप्रदाय भी अपने गुरुवर्ग के लिए उपर्युक्त शब्दों का प्रयोग पहले से ही करता आया है, तथापि एक शब्द ऐसा है कि जिसका प्रयोग जैन-संप्रदाय ही अपने सारे इतिहास में पहले से आज तक अपने गुरुवर्ग के लिए करता आया है। यह शब्द है “निर्ग्रन्थ” (निग्गन्थ)—जैन आगमों के अनुसार निग्गन्थ और बौद्ध पिटकों के अनुसार निम्माठ। जहाँ तक हम जानते हैं, ऐतिहासिक साधनों के आधार पर कह सकते हैं कि जैन-परंपरा को छोड़कर और किसी परंपरा में गुरुवर्ग के लिए निर्ग्रन्थ शब्द सुप्रचलित और रूढ़ हुआ नहीं मिलता। इसी कारण से जैन शास्त्र “निग्गन्थ पावयण” अर्थात् ‘निर्ग्रन्थ प्रवचन’ कहा गया है^१। किसी अन्य-संप्रदाय का शास्त्र निर्ग्रन्थ प्रवचन नहीं कहा जाता।

आगमकथित निर्ग्रन्थ सम्प्रदाय के साथ जितना और जैसा सीधा संबंध बौद्ध पिटकों का है उतना और वैसा सबंध वैदिक या पौराणिक साहित्य का नहीं है। इसके निम्नलिखित कारण हैं—

एक तो—जैन संप्रदाय और बौद्ध-सम्प्रदाय दोनों ही श्रमण संप्रदाय हैं। अतएव इनका संबंध भ्रातृभाव जैसा है।

दूसरा—बौद्ध संप्रदाय के स्थापक गौतम बुद्ध तथा निर्ग्रन्थ संप्रदाय के अन्तिम पुरस्कर्ता ज्ञातपुत्र महावीर दोनों समकालीन थे। वे केवल सम-

१. आचाराग १. ३. १. १०८।

२. भगवती १. ६. ३८३

कालीन ही नहीं, बल्कि समान या एक ही क्षेत्र में जीवनयापन करनेवाले रहे। दोनों की प्रवृत्ति का घाम एक प्रदेश ही नहीं, बल्कि एक ही शहर, एक ही मुहल्ला और एक ही कुटुम्ब भी रहा। दोनों के अनुयायी भी आपस में मिलते और अपने-अपने पूज्य पुरुष के उपदेशों तथा आचारों पर भिन्नभाव से या प्रतिस्पर्द्धिभाव से चर्चा भी करते थे। इतना ही नहीं, बल्कि अनेक अनुयायी ऐसे भी हुए जो दोनों महापुरुषों को समान भाव से मानते थे। कुछ ऐसे भी अनुयायी थे जो पहले किसी एक के अनुयायी रहे पर बाद में दूसरे के अनुयायी हुए, मानो महावीर और बुद्ध के अनुयायी ऐसे पड़ोसी या ऐसे कुटुम्बी थे जिनका सामाजिक संबंध बहुत निकट का था। कहना तो ऐसा चाहिए कि मानो एक ही कुटुम्ब के अनेक सदस्य भिन्न-भिन्न मान्यताएँ रखते थे जैसे आज भी देखे जाते हैं।^१

तीसरा—निर्ग्रन्थ संप्रदाय की अनेक बातों का बुद्ध ने तथा उनके सम-कालीन शिष्यों ने आँखों देखा-सा वर्णन किया है, भले ही वह खण्डनदृष्टि से किया हो या प्रासंगिक रूप से।^२

इसलिए बौद्धपिटकों में पाया जानेवाला निर्ग्रन्थ संप्रदाय के आचार-विचार का निर्देश ऐतिहासिक दृष्टि से बहुत मूल्यवान् है। फिर हम जब बौद्ध फिरकागत निर्ग्रन्थ संप्रदाय के निर्देशों को खुद निर्ग्रन्थ प्रवचन रूप से उपलब्ध आगमिक साहित्य के निर्देशों के साथ शब्द और भाव की दृष्टि से मिलाते हैं तो इसमें सदेह नहीं रह जाता कि दोनों निर्देश प्रमाणभूत हैं; भले ही दोनों बाजुओं में वादि-प्रतिवादिभाव रहा हो। जैसी बौद्ध पिटकों की रचना और सकलना की स्थिति है करीब-करीब वैसी ही स्थिति प्राचीन निर्ग्रन्थ आगमों की है।

बुद्ध और महावीर

बुद्ध और महावीर समकालीन थे। दोनों श्रमण संप्रदाय के समर्थक थे, फिर भी दोनों का अंतर बिना जाने हम किसी नतीजे पर पहुँच नहीं सकते। पहला अंतर तो यह है कि बुद्ध ने महाभित्तिकमण से लेकर अपना

१. उपासकदशाय अ० ८ इत्यादि।

२. मज्झिमनिकाय, सुत्त १४, ५६, दीघनिकाय, सुत्त २९, ३३।

नया मार्ग—धर्मचक्रप्रवर्तन किया, तबतक के छ वर्षों में उस समय प्रचलित भिन्न-भिन्न तपस्वी और योगी संप्रदायों का एक-एक करके स्वीकार परित्याग किया और अन्त में अपने अनुभव के बल पर नया ही मार्ग प्रस्थापित किया, जबकि महावीर को कुलपरंपरा से जो धर्ममार्ग प्राप्त था उसको स्वीकार करके वे आगे बढ़े और उस कुलधर्म में अपनी सूक्ष्म और शक्ति के अनुसार सुधार या शुद्धि की। एक का मार्ग पुराने पथों के त्याग के बाद नया धर्म-स्थापन था तो दूसरे का मार्ग कुलधर्म का सशोधन मात्र था। इसीलिए हम देखते हैं कि बुद्ध जगह-जगह पूर्व स्वीकृत और अस्वीकृत अनेक पथों की समालोचना करते हैं और कहते हैं कि अमुक पथ का अमुक नायक अमुक मानता है, दूसरा अमुक मानता है, पर मैं इसमें सम्मत नहीं; मैं तो ऐसा मानता हूँ इत्यादि।^१ बुद्ध ने पिटक-भर में ऐसा कही नहीं कहा कि मैं जो कहता हूँ वह मात्र पुराना है, मैं तो उसका प्रचारक मात्र हूँ। बुद्ध के मारे कथन के पीछे एक ही भाव है और वह यह है कि मरा मार्ग खुद अपनी ग्रांज का फल है। जब कि महावीर ऐसा नहीं कहते, क्योंकि एक बार पार्श्वपत्निकों ने महावीर से कुछ प्रश्न किए तो उन्होंने पार्श्वपत्निकों को पार्श्वनाथ के द्वी वचन की साक्षी देकर अपने पक्ष में किया है।^२ यही कारण है कि बुद्ध ने अपने मत के साथ दूसरे किसी समकालीन या पूर्वकालीन मत का समन्वय नहीं किया है, उन्होंने केवल अपने मत की विशेषताओं को दिखाया है; जबकि महावीर ने ऐसा नहीं किया। उन्होंने पार्श्वनाथ के तत्कालीन संप्रदाय के अनुयायियों के साथ अपने सुधार का या परिवर्तनों का समन्वय किया है।^३ इसलिए महावीर का मार्ग पार्श्वनाथ के संप्रदाय के साथ उनकी समन्वयवृत्ति का सूचक है।

बुद्ध और महावीर के बीच लक्ष्य देने योग्य दूसरा अंतर जीवनकाल का है। बुद्ध ८० वर्ष के होकर निर्वाण को प्राप्त हुए, जबकि महावीर ७२ वर्ष के होकर। अब तो यह साबित-सा हो गया है कि बुद्ध का निर्वाण पहले और

१. मज्झिम० ५६। अगुत्तर Vol. I, p. 206, Vol. III, p. 383.

२. भगवती ५. ९. २२५।

३. उत्तराध्ययन अ० २३।

महावीर का पीछे हुआ है।^१ इस तरह महावीर की अपेक्षा बुद्ध कुछ बुद्ध अवश्य थे। इतना ही नहीं, पर महावीर ने स्वतंत्र रूप से धर्मोपदेश देना प्रारम्भ किया इसके पहले ही बुद्ध ने अपना मार्ग स्थापित करना शुरू कर दिया था। बुद्ध को अपने मार्ग में नए-नए अनुयायियों को जुटाकर ही बल बढ़ाना था, जबकि महावीर को नए अनुयायियों को बनाने के सिवाय पार्श्व के पुराने अनुयायियों को भी अपने प्रभाव में और आसपास जमाए रखना था। तत्कालीन अन्य सब पन्थों के मतव्यों की पूरी चिकित्सा या बिना खडन किए बुद्ध अपनी सध-रचना में सफल नहीं हो सकते थे, जबकि महावीर का प्रश्न कुछ निराला था, क्योंकि अपने चारित्र ब तेजोबल से पार्श्वनाथ के तत्कालीन अनुयायियों का मन जीत लेने मात्र से ही वे महावीर के अनुयायी बन ही जाते थे। इसलिए नए-नए अनुयायियों की भरती का सवाल उनके सामने इतना तीव्र न था जितना बुद्ध के सामने था। इसलिए हम देखते हैं कि बुद्ध का सारा उपदेश दूसरों की आलोचनापूर्वक ही देता जाता है।

निर्ग्रन्थ-परंपरा का बुद्ध पर प्रभाव

बुद्ध ने अपना मार्ग शुरू करने के पहले जिन पन्थों को एक-एक करके छोड़ा उनमें एक निर्ग्रन्थ पथ भी आता है। बुद्ध ने अपनी पूर्वजीवनी का जो हाल कहा है^२ उसको पढ़ने और उसका जैन आगमों में वर्णित आचारों के साथ मिलान करने से यह निःसंदेह रूप से जान पड़ता है कि बुद्ध ने अन्य पन्थों की तरह निर्ग्रन्थ पन्थ में भी ठीक-ठीक जीवन बिताया था, भले ही वह स्वल्पकालीन ही रहा हो। बुद्ध के साधनाकालीन प्रारम्भिक वर्षों में महावीर ने तो अपना मार्ग शुरू किया ही न था और उस समय पूर्व प्रदेश में पार्श्वनाथ के सिवाय दूसरा कोई निर्ग्रन्थ पन्थ न था। अतएव सिद्ध है कि बुद्ध ने, थोड़े ही समय के लिए क्यों न हो, पर पार्श्वनाथ के निर्ग्रन्थ-संप्रदाय का जीवन व्यतीत किया था। यही कारण है कि बुद्ध जब निर्ग्रन्थ

१. वीरसंवत् और जैन कालगणना; 'भारतीय विद्या', तृतीय भाग, पृ० १७७।

२. मज्झिम० सु० २६। प्रो० कोशाबीकृत बुद्धचरित।

सम्प्रदाय के आचार-विचारों की समालोचना करते हैं तब निर्ग्रन्थ सम्प्रदाय में प्रतिष्ठित ऐसे तप के ऊपर तीव्र प्रहार करते हैं। और यही कारण है कि निर्ग्रन्थ सम्प्रदाय के आचार और विचार का ठीक-ठीक उसी सम्प्रदाय की परिभाषा में वर्णन करके वे उसका प्रतिवाद करते हैं। महावीर और बुद्ध दोनों का उपदेशकाल अमुक समय तक अवश्य ही एक पड़ता है। इतना ही नहीं, पर वे दोनों अनेक स्थानों में बिना मिले भी साथ-साथ विचरते हैं। इसलिए हम यह भी देखते हैं कि पिटको में 'जातपुत्त निम्गठ' रूप से महावीर का निर्देश आता है।^१

चार याम और बौद्ध सम्प्रदाय

बौद्धपिटकान्तर्गत 'दीघनिकाय' और 'सयुत्तनिकाय' में निर्ग्रन्थों के महाव्रत की चर्चा आती है।^१ 'दीघनिकाय' के 'सामञ्जसफलमुत्त' में श्रेणिक—बिजिसार के पुत्र अजातशत्रु—कुणिक ने जातपुत्र महावीर के साथ हुई अपनी मुलाकात का वर्णन बुद्ध के समक्ष किया है, जिसमें जातपुत्र महावीर के मुख से कहलाया है कि निर्ग्रन्थ चतुर्याममबर से सयत्त होता है, ऐसा ही निर्ग्रन्थ यतात्मा और स्थितात्मा होता है। इसी तरह सयुत्तनिकाय के 'देवदत्त संयुत्त' में निक नामक व्यक्ति जातपुत्र महावीर को लक्ष्य में रखकर बुद्ध के सम्मुख कहता है कि वह जातपुत्र महावीर दयालु, कुशल और चतुर्यामयुक्त है। इन बौद्ध उल्लेखों के आधार से हम इतना जान सकते हैं कि खुद बुद्ध के समय में और उसके बाद भी (बौद्ध पिटको ने अन्तिम स्वरूप प्राप्त किया तब तक भी) बौद्ध परंपरा महावीर को और महावीर के अन्य निर्ग्रन्थों को चतुर्यामयुक्त समझती रही। पाठक यह बात जान लें कि याम का मतलब महाव्रत है, जो योगशास्त्र (२. ३०) के अनुसार यम भी कहलाता है। महावीर की निर्ग्रन्थ-परंपरा आज तक पाँच महाव्रतधारी रही हैं और पाँच महाव्रती रूप से ही शास्त्र में तथा व्यवहार में प्रसिद्ध है। ऐसी स्थिति में बौद्धग्रन्थों में महावीर और अन्य निर्ग्रन्थों का चतुर्महाव्रतधारी रूप से जो कथन है उसका क्या अर्थ है?—यह प्रश्न अपने-आप ही पैदा होता है।

१. दीघ० सु० २।

२. दीघ० सु० २। सयुत्तनिकाय Vol. 1, p. 66.

इसका उत्तर हमें उपलब्ध जैन आगमों से मिल जाता है। उपलब्ध आगमों में भाग्यवश अनेक ऐसे प्राचीन स्तर सुरक्षित रह गए हैं जो केवल महावीर-समकालीन निर्ग्रन्थ-परंपरा की स्थिति पर ही नहीं बल्कि पूर्ववर्ती पार्श्वपत्निक निर्ग्रन्थ-परंपरा की स्थिति पर भी स्पष्ट प्रकाश डालते हैं। 'भगवती' और 'उत्तराध्ययन' जैसे आगमों में वर्णन मिलता है कि पार्श्वपत्निक निर्ग्रन्थ—जो चार महाव्रतयुक्त थे उनमें से अनेको ने महावीर का शासन स्वीकार करके उनके द्वारा उपदिष्ट पाँच महाव्रतों को धारण किया और पुरानी चतुर्माहाव्रत की परंपरा को बदल दिया, जबकि कुछ ऐसे भी पार्श्वपत्निक निर्ग्रन्थ रहे जिन्होंने अपनी चतुर्माहाव्रत की परंपरा को ही कायम रखा।^१ चार के स्थान में पाँच महाव्रतों की स्थापना महावीर ने क्यों की और कब की यह भी ऐतिहासिक सवाल है। क्यों की—इस प्रश्न का जवाब तो जैन-ग्रन्थ देते हैं, पर कब की—इसका जवाब वे नहीं देते। अहिंसा, सत्य, अस्तेय, अपरिग्रह इन चार यामो—महाव्रतों की प्रतिष्ठा भ० पार्श्वनाथ के द्वारा हुई थी, पर निर्ग्रन्थ परंपरा में क्रमशः ऐसा शैथिल्य आ गया कि कुछ निर्ग्रन्थ अपरिग्रह का अर्थ सग्रह न करना इतना ही करके स्त्रियों का सग्रह या परिग्रह बिना किए भी उनके सम्पर्क से अपरिग्रह का भग समझते नहीं थे। इस शिथिलता को दूर करने के लिए भ० महावीर ने ब्रह्मचर्य व्रत को अपरिग्रह से अलग स्थापित किया और चतुर्माहाव्रत में शुद्धि लाने का प्रयत्न किया। महावीर ने ब्रह्मचर्यव्रत की अपरिग्रह से पृथक् स्थापना अपने तीस वर्ष के लम्बे उपदेश-काल में कब की यह तो कहा नहीं जा सकता, पर उन्होंने यह स्थापना ऐसी बलपूर्वक की कि जिसके कारण अगली सारी निर्ग्रन्थ-परंपरा पंच महाव्रत की ही प्रतिष्ठा करने लगी, और जो इने-गिने पार्श्वपत्निक निर्ग्रन्थ महावीर के पंच महाव्रत-शासन से अलग रहे उनका आगे कोई अस्तित्व ही न रहा। अगर बौद्ध पिटकों में और जैन आगमों में चार महाव्रत का निर्देश व वर्णन न आता तो आज यह पता भी न चलता कि पार्श्वपत्निक निर्ग्रन्थ-परंपरा कभी चार महाव्रतवाली भी थी।

१. 'उत्पान' महावीराक (स्था० जैन कान्फरेन्स, बम्बई), पृ० ४६।

२. वही।

ऊपर की चर्चा से यह तो अपने-आप विदित हो जाता है कि पार्श्व-पत्तिक निग्रन्थ-परंपरा में दीक्षा लेनेवाले ज्ञातपुत्र महावीर ने खुद भी शुरू में चार ही महाव्रत धारण किये थे, पर साम्प्रदायिक स्थिति देखकर उन्होंने उस विषय में कभी-न-कभी सुधार किया। इस सुधार के विरुद्ध पुरानी निग्रन्थ-परंपरा में कौसी चर्चा या तर्क-वितर्क होते थे इसका आभास हमें उत्तराध्ययन के केणि-गौतम सवाद से मिल जाता है, जिसमें कहा गया है कि कुछ पार्श्वपत्तिक निग्रन्थों में ऐसा वितर्क होने लगा कि जब पार्श्वनाथ और महावीर का ध्येय एकमात्र मोक्ष ही है तब दोनों के महाव्रत-विषयक उपदेशों में अन्तर क्यों ?^१ इस उघेड़-बुन को केशी ने गौतम के सामने रखा और गौतम ने इसका खुलासा किया। केशी प्रसन्न हुए और महावीर के शासन को उन्होंने मान लिया। इतनी चर्चा से हम निम्नलिखित नतीजे पर सरलता से आ सकते हैं—

१. महावीर के पहले, कम-से-कम पार्श्वनाथ से लेकर निग्रन्थ-परंपरा में चार महाव्रतों की ही प्रथा थी, जिसको म० महावीर ने कभी-न-कभी बदला और पाँच महाव्रत रूप में विकसित किया। वही विकसित रूप आज तक के सभी जैन फिरकों में निर्विवादरूप से मान्य है और चार महाव्रत की पुरानी प्रथा केवल ग्रन्थों में ही सुरक्षित है।

२. खुद बुद्ध और उनके समकालीन या उत्तरकालीन सभी बौद्ध भिक्षु निग्रन्थ-परंपरा को एकमात्र चतुर्महाव्रतयुक्त ही समझते थे और महावीर के पंचमहाव्रतसंबंधी आंतरिक सुधार से वे परिचित न थे। जो एक बार बुद्ध ने कहा और जो सामान्य जनता में प्रसिद्धि थी उसीको वे अपनी रचनाओं में दोहराते गए।

बुद्ध ने अपने सघ के लिए पाँच शील या व्रत मुख्य बतलाए हैं, जो सख्या की दृष्टि से तो निग्रन्थ परंपरा के यमों के साथ मिलते हैं, पर दोनों में थोड़ा अन्तर है। अन्तर यह है कि निग्रन्थ-परंपरा में अपरिग्रह पंचम व्रत है, जबकि बौद्ध परंपरा में मछादि का त्याग पाँचवां शील है।

यद्यपि बौद्धग्रन्थों में बार-बार चतुर्याम का निर्देश आता है, पर मूल

१. उत्तरा० २३. ११-१३, २३-२७, इत्यादि।

पिटकों में तथा उनकी अट्ठकथाओं में चतुर्याम का जो अर्थ किया गया है वह गलत तथा अस्पष्ट है।^१ ऐसा क्यों हुआ होगा ?—यह प्रश्न आए बिना नहीं रहता। निर्ग्रन्थ-परंपरा जैसी अपनी पड़ोसी समकालीन और अति प्रसिद्ध परंपरा के चार यमों के बारे में बौद्ध ग्रन्थकार इतने अनजान हो या अस्पष्ट हों यह देखकर शुरू-शुरू में आश्चर्य होता है, पर हम जब साम्प्रदायिक स्थिति पर विचार करते हैं तब वह अचरज गायब हो जाता है। हर एक सम्प्रदाय ने दूसरे के प्रति पूरा न्याय नहीं किया है। यह भी सम्भव है कि मूल में बुद्ध तथा उनके समकालीन शिष्य चतुर्याम का पूरा और सच्चा अर्थ जानते हों। वह अर्थ सर्वत्र प्रसिद्ध भी था, इसलिए उन्होंने उसको बतलाने की आवश्यकता समझी न हो, पर पिटकों की ज्यों-ज्यों सकलना होती गई त्यों-त्यों चतुर्याम का अर्थ स्पष्ट करने की आवश्यकता मालूम हुई। किसी बौद्ध भिक्षु ने कल्पना से उसके अर्थ की पूर्ति की, वही आगे ज्यों-की-त्यों पिटकों में चली आई और किसीने यह नहीं सोचा कि चतुर्याम का यह अर्थ निर्ग्रन्थ-परंपरा को सम्मत है या नहीं ? बौद्धों के बारे में भी ऐसा विपर्यास जैनो के द्वारा हुआ कहीं-कहीं देखा जाता है।^२ किसी सम्प्रदाय के मन्तव्य का पूर्ण सच्चा स्वरूप तो उसके ग्रन्थों और उसकी परंपरा से जाना जा सकता है।

(द० औ० चि० ख० २, पृ० ५०-५१, ९७-१००)

१. दी० मु० २। दी० मुमगला, पृ० १६७।

२. सूत्रकृतांग १. २. २. २४-२८।

जैन संस्कृति का हृदय

संस्कृति का स्रोत

संस्कृति का स्रोत नदी के ऐसे प्रवाह के समान है, जो अपने प्रभवस्थान से अन्न तक अनेक दूसरे छोटे-मोटे जल-स्रोतों से मिश्रित, परिवर्धित और परिवर्धित होकर अनेक दूसरे मिश्रणों से भी युक्त होता रहता है और उद्गम-स्थान में पाए जानेवाले रूप, स्पर्श, गन्ध तथा स्वाद आदि में कुछ-न-कुछ परिवर्तन भी प्राप्त करता रहता है। जैन कहलानेवाली संस्कृति भी उस संस्कृति-सामान्य के नियम का अपवाद नहीं है। जिस संस्कृति को आज हम जैन संस्कृति के नाम से पहचानते हैं, उसके सर्वप्रथम आविर्भावक कौन थे और उनसे वह पहले-पहल किस स्वरूप में उद्गम हुई इसका पूरा-पूरा सही वर्णन करना इतिहास की सीमा के बाहर है, फिर भी उस पुरातन प्रवाह का जो और जैसा स्रोत हमारे सामने है तथा वह जिन आधारों के पट पर बहता चला आया है, उस स्रोत तथा उन साधनों के ऊपर विचार करते हुए हम जैन संस्कृति का हृदय थोड़ा-बहुत पहचान पाते हैं।

जैन संस्कृति के दो रूप

जैन संस्कृति के भी, दूसरी संस्कृतियों की तरह, दो रूप हैं : एक बाह्य और दूसरा आन्तर। बाह्य रूप वह है जिसे उस संस्कृति के अलावा दूसरे लोग भी आख, कान आदि बाह्य इन्द्रियों से जान सकते हैं। पर संस्कृति का आन्तर स्वरूप ऐसा नहीं होता, क्योंकि किसी भी संस्कृति के आन्तर स्वरूप का साक्षात् आकलन तो सिर्फ उमी को होता है, जो उसे अपने जीवन में तन्मय कर ले। दूसरे लोग उसे जानना चाहे तो साक्षात् दर्शन कर नहीं सकते, पर उस आन्तर संस्कृतिमय जीवन बितानेवाले पुरुष या

पुरुषों के जीवन-व्यवहारों से तथा आसपास के वातावरण पर पड़नेवाले उनके असरों से वे किसी भी आन्तर सस्कृति का अन्दाजा लगा सकते हैं। यहां मुझे मुख्यतया जैन सस्कृति के उस आन्तर रूप का या हृदय का ही परिचय देना है, जो बहुधा अम्यासजनित कल्पना तथा अनुमान पर ही निर्भर है।

जैन संस्कृति का बाह्य स्वरूप

जैन संस्कृति के बाहरी स्वरूप में, अन्य संस्कृतियों के बाहरी स्वरूप की तरह, अनेक वस्तुओं का समावेश होता है। शास्त्र, उसकी भाषा, मन्दिर, उसका स्थापत्य, मूर्ति-विधान, उपासना के प्रकार, उसमें काम आनेवाले उपकरण तथा द्रव्य, समाज के खानपान के नियम, उत्सव, त्यौहार आदि अनेक विषयों का जैन समाज के साथ एक निराला सम्बन्ध है और प्रत्येक विषय अपना खास इतिहास भी रखता है। ये सभी बातें बाह्य संस्कृति की अंग हैं, पर यह कोई नियम नहीं है कि जहाँ और जब ये तथा ऐसे दूसरे अंग मौजूद हो वहाँ और तब उसका हृदय भी अवश्य होना ही चाहिए। बाह्य अंगों के होते हुए भी कभी हृदय नहीं रहता और बाह्य अंगों के अभाव में भी संस्कृति का हृदय संभव है। इस दृष्टि को सामने रखकर विचार करने-वाला कोई भी व्यक्ति भली भाँति समझ सकेगा कि जैन-संस्कृति का हृदय, जिसका वर्णन मैं यहाँ करने जा रहा हूँ, वह केवल जैन समाजगत और जैन कहलानेवाले व्यक्तियों में ही संभव है ऐसी कोई बात नहीं है। सामान्य लोग जिन्हें जैन समझते हैं या जो अपनेको जैन कहते हैं, उनमें अगर आन्तरिक योग्यता न हो तो वह हृदय संभव नहीं और जैन नहीं कहलानेवाले व्यक्तियों में भी अगर वास्तविक योग्यता हो तो वह हृदय संभव है। इस तरह जब संस्कृति का बाह्य रूप समाज तक ही सीमित होने के कारण अन्य समाज में सुलभ नहीं होता, तब संस्कृति का हृदय उस समाज के अनुयायियों की तरह इतर समाज के अनुयायियों में भी संभव होता है। सच तो यह है कि संस्कृति का हृदय या उसकी आत्मा इतनी व्यापक और स्वतन्त्र होती है कि उसे देश, काल, जात-पात, भाषा और रीति-रस्म आदि न तो सीमित कर सकते हैं और न अपने साथ बाध सकते हैं।

जैन संस्कृति का हृदय . निवर्तक धर्म

अब प्रश्न यह है कि जैन-संस्कृति का हृदय क्या चीज है ? इसका संक्षिप्त जवाब यही है कि निवर्तक धर्म जैन संस्कृति की आत्मा है। जो धर्म निवृत्ति करानेवाला अर्थात् पुनर्जन्म के चक्र का नाश करानेवाला हो या उस निवृत्ति के साधन रूप से जिस धर्म का आविर्भाव, विकास और प्रचार हुआ हो वह निवर्तक धर्म कहलाता है। इसका असली अर्थ समझने के लिए हमें प्राचीन किन्तु समकालीन इतर धर्म-स्वरूपों के बारे में थोड़ा-सा विचार करना होगा।

धर्मों का वर्गीकरण

इस समय जितने भी धर्म दुनिया में जीवित हैं या जिनका थोड़ा-बहुत इतिहास मिलता है, उन सबके आन्तरिक स्वरूप का अगर वर्गीकरण किया जाय तो वह मुख्यतया तीन भागों में विभाजित होता है।

१. पहला वह है, जो मौजूदा जन्म का ही विचार करता है।
२. दूसरा वह है जो मौजूदा जन्म के अलावा जन्मान्तर का भी विचार करता है।
३. तीसरा वह है जो जन्म-जन्मान्तर के उपरान्त उसके नाश का या उच्छेद का भी विचार करता है।

अनात्मवाद

आज की तरह बहुत पुराने समय में भी ऐसे विचारक लोग थे जो वर्तमान जीवन में प्राप्त होनेवाले सुख से उस पार किसी अन्य सुख की कल्पना से न तो प्रेरित होते थे और न उसके साधनों की खोज में समय बिताना ठीक समझते थे। उनका ध्येय वर्तमान जीवन का सुख-भोग ही था और वे इसी ध्येय की पूर्ति के लिए सब साधन जुटाते थे। वे समझते थे कि हम जो कुछ हैं वह इसी जन्म तक हैं और मृत्यु के बाद हम फिर जन्म ले नहीं सकते। बहुत हुआ तो हमारे पुनर्जन्म का अर्थ हमारी सन्तति का चालू रहना है। अतएव हम जो अच्छा करेंगे उसका फल इस जन्म के बाद भोगने के बास्ते हमें उत्पन्न होना नहीं है। हमारे किये का फल हमारी सन्तान

या हमारा समाज भोग सकता है। इसे पुनर्जन्म कहना हो तो हमें कोई आपत्ति नहीं। ऐसा विचार करनेवाले वर्ग को हमारे प्राचीनतम शास्त्रों में भी अनात्मवादी या नास्तिक कहा गया है। वही वर्ग कभी आगे जाकर चार्वाक कहलाने लगा। इस वर्ग की दृष्टि में साध्य-पुरुषार्थ एकमात्र काम अर्थात् सुख-भोग ही है। उसके साधन रूप से वह वर्ग धर्म की कल्पना नहीं करता या धर्म के नाम से तरह-तरह के विधि-विधानों पर विचार नहीं करता। अतएव इस वर्ग को एकमात्र काम-पुरुषार्थी या बहुत हुआ तो काम और अर्थ उभयपुरुषार्थी कह सकते हैं।

प्रवर्तक धर्म

दूसरा विचारकवर्ग शारीरिक जीवनगत सुख को साध्य तो मानता है, पर वह मानता है कि जैसा मौजूदा जन्म में सुख सम्भव है वैसे ही प्राणी मरकर फिर पुनर्जन्म ग्रहण करता है और इस तरह जन्मजन्मान्तर में शारीरिक मानसिक सुखों के प्रकर्ष-अपकर्ष की शृंखला चल रही है। जैसे इस जन्म में वैसे ही जन्मान्तर में भी हमें सुखी होना हो या अधिक सुख पाना हो, तो इसके लिए हमें धर्मानुष्ठान भी करना होगा। अर्थोपार्जन आदि साधन वर्तमान जन्म में उपकारक भले ही हो, पर जन्मान्तर के उच्च और उच्चतर सुख के लिए हमें धर्मानुष्ठान अवश्य करना होगा। ऐसी विचारसरणीवाले लोग तरह-तरह के धर्मानुष्ठान करते थे और उसके द्वारा परलोक तथा लोकान्तर के उच्च सुख पाने की श्रद्धा भी रखते थे। यह वर्ग आत्मवादी और पुनर्जन्मवादी तो है ही, पर उसकी कल्पना जन्म-जन्मान्तर में अधिकाधिक सुख पाने की तथा प्राप्त सुख को अधिक से अधिक समय तक स्थिर रखने की होने से उसके धर्मानुष्ठानों को प्रवर्तक-धर्म कहा गया है। प्रवर्तक-धर्म का संक्षेप में मार यह है कि जो और जैसी समाजव्यवस्था हो उसे इस तरह नियम और कर्तव्य-बद्ध बनाना कि जिसमें समाज का प्रत्येक सम्य अपनी-अपनी स्थिति और कक्षा में सुख-लाभ करे और साथ ही ऐसे जन्मान्तर की तैयारी करे कि जिससे दूसरे जन्म में भी वह वर्तमान जन्म की अपेक्षा अधिक और स्थायी सुख पा सके। प्रवर्तक-धर्म का उद्देश्य समाजव्यवस्था के साथ-साथ जन्मान्तर का सुधार करना है, न कि जन्मा-

न्तर का उच्छेद । प्रवर्तक-धर्म के अनुसार काम, अर्थ और धर्म ये तीन पुरुषार्थ हैं । उसमें मोक्ष नामक चौथे पुरुषार्थ की कोई कल्पना नहीं है । प्राचीन ईरानी आर्य जो अवेस्ता को धर्मग्रन्थ मानते थे, और प्राचीन वैदिक आर्य, जो मन्त्र और ब्राह्मणरूप वेदभाग को ही मानते थे, वे सब उक्त प्रवर्तक-धर्म के अनुयायी हैं । आगे जाकर वैदिक दर्शनो में जो मीमांसा-दर्शन नाम से कर्मकाण्ठी दर्शन प्रसिद्ध हुआ वह प्रवर्तक-धर्म का जीवित रूप है ।

निवर्तक धर्म

निवर्तक-धर्म ऊपर सूचित प्रवर्तक-धर्म का बिल्कुल विरोधी है । जो विचारक इस लोक के उपरान्त लोकान्तर और जन्मान्तर मानने के साथ-साथ उस जन्मचक्र को धारण करनेवाली आत्मा को प्रवर्तक-धर्मवादियों की तरह तो मानने ही थे, पर माथ ही वे जन्मान्तर में प्राप्य उच्च, उच्चतर और चिरस्थायी मुख से मनुष्ट न थे, उनकी दृष्टि यह थी कि इस जन्म या जन्मान्तर में कितना ही ऊँचा मुख क्यों न मिले, वह कितने ही दीर्घ-काल तक क्यों न स्थिर रहे, पर अगर वह मुख कभी-न-कभी नाश पानेवाला है तो फिर वह उच्च और चिरस्थायी मुख भी अंत में निष्कृष्ट सुख की कोटि का होने से उपादेय हो नहीं सकता । वे लोग ऐसे किसी सुख की खोज में थे जो एक बार प्राप्ति होने के बाद कभी नष्ट न हो । इस खोज की सूझ ने उन्हें मोक्ष पुरुषार्थ मानने के लिए बाधित किया । वे मानने लगे कि एक ऐसी भी आत्मा की स्थिति संभव है जिसे पाने के बाद फिर कभी जन्म-जन्मान्तर या देहधारण करना नहीं पड़ना । वे आत्मा की उस स्थिति को मोक्ष या जन्म-निवृत्ति कहते थे । प्रवर्तक-धर्मानुयायी जिन उच्च और उच्चतर धार्मिक अनुष्ठानों से इस लोक तथा परलोक के उत्कृष्ट सुखों के लिए प्रयत्न करते थे उन धार्मिक अनुष्ठानों को निवर्तक-धर्मानुयायी अपने साध्य मोक्ष या निवृत्ति के लिए न केवल अपर्याप्त ही समझते, बल्कि वे उन्हें मोक्ष पाने में बाधक समझकर उन सब धार्मिक अनुष्ठानों को आत्यन्तिक हेतु बतलाते थे । उद्देश्य और दृष्टि में पूर्व-पश्चिम जितना अन्तर होने से प्रवर्तक-धर्मानुयायियों के लिए जो उपादेय या वही निवर्तक-धर्मानुयायियों के लिए हेतु बन गया । यद्यपि मोक्ष के लिए प्रवर्तक-धर्म बाधक माना गया,

पर साथ ही मोक्षवादियों को अपने साध्य मोक्ष-पुरुषार्थ के उपाय रूप से किसी सुनिश्चित मार्ग की खोज करना भी अनिवार्य रूप से प्राप्त था। इस खोज की खूब ने उन्हें एक ऐसा मार्ग, एक ऐसा उपाय सुझाया, जो किसी बाहरी साधन पर निर्भर न था; वह एकमात्र साधक की अपनी विचार-शुद्धि और वर्तन-शुद्धि पर अवलंबित था। यही विचार और वर्तन की आत्मन्तिक शुद्धि का मार्ग निवर्तक-धर्म के नाम से या मोक्ष-मार्ग के नाम से प्रसिद्ध हुआ।

हम भारतीय सस्कृति के विचित्र और विविध ताने-बाने की जाच करते हैं तब हमें स्पष्ट रूप से दिखाई देता है कि भारतीय आत्मवादी दर्शनों में कर्मकाण्डी भीमासक के अलावा सभी निवर्तक-धर्मवादी हैं। अवैदिक माने जानेवाले बौद्ध और जैन-दर्शन की सस्कृति तो मूल में निवर्तक-धर्म स्वरूप है ही, पर वैदिक समझे जानेवाले न्याय-वैशेषिक, सांख्य-योग तथा औपनिषद् दर्शन की आत्मा भी निवर्तक-धर्म पर ही प्रतिष्ठित है। वैदिक ही या अवैदिक ये सभी निवर्तक-धर्म प्रवर्तक-धर्म की या यज्ञयागादि अनुष्ठानों को अन्त में हेय ही बतलाते हैं। और वे सभी सम्यक्-ज्ञान या आत्मज्ञान को तथा आत्मज्ञानमूलक अनासक्त जीवनव्यवहार को उपादेय मानते हैं एवं उसीके द्वारा पुनर्जन्म के चक्र से छुट्टी पाना सभ्य बतलाते हैं।

समाजगामी प्रवर्तक धर्म

ऊपर सूचित किया जा चुका है कि प्रवर्तक-धर्म समाजगामी था। इसका मतलब यह था कि प्रत्येक व्यक्ति समाज में रहकर ही सामाजिक कर्तव्य, जो ऐहिक जीवन से सबन्ध रखते हैं, और धार्मिक कर्तव्य, जो पारलौकिक जीवन से सबन्ध रखते हैं, उनका पालन करे। प्रत्येक व्यक्ति जन्म से ही ऋषि-ऋण अर्थात् विद्याध्ययन आदि, पितृ-ऋण अर्थात् संतति-जननादि और देव-ऋण अर्थात् यज्ञयागादि बन्धनों से आवद्ध है। व्यक्ति को सामाजिक और धार्मिक कर्तव्यों का पालन करके अपनी कृपण इच्छा का सशोधन करना इष्ट है, पर उसका निर्मूल नाश करना न शक्य और न इष्ट।

प्रवर्तक-धर्म के अनुसार प्रत्येक व्यक्ति के लिए गृहस्थाश्रम जरूरी है। उसे लांघ कर कोई विकास कर नहीं सकता।

व्यक्तिगामी निवर्तक धर्म

निवर्तक-धर्म व्यक्तिगामी है। वह आत्मसाक्षात्कार की उत्कृष्ट वृत्ति में से उत्पन्न होने के कारण जिज्ञासु को आत्मतत्त्व है या नहीं, है तो वह कैसा है, उसका अन्य के साथ कैसा संबंध है, उसका साक्षात्कार संभव है तो किन-किन उपायों से संभव है, इत्यादि प्रश्नों की ओर प्रेरित करता है। ये प्रश्न ऐसे नहीं हैं कि जो एकान्त चिन्तन, ध्यान, तप और असगता-पूर्ण जीवन के सिवाय सुलझ सकें। ऐसा सच्चा जीवन खास व्यक्तियों के के लिए ही संभव हो सकता है। उसका समाजगामी होना संभव नहीं। इस कारण प्रवर्तक-धर्म की अपेक्षा निवर्तक-धर्म का क्षेत्र शुरू में बहुत परिमित रहा। निवर्तक-धर्म के लिए गृहस्थाश्रम का बंधन था ही नहीं। वह गृहस्थाश्रम बिना किये भी व्यक्ति को सर्वत्याग की अनुमति देता है, क्योंकि उसका आधार इच्छा का संतोषन नहीं पर उसका निरोध है। अतएव निवर्तक-धर्म समस्त सामाजिक और धार्मिक कर्तव्यों से बद्ध होने की बात नहीं मानता। उसके अनुसार व्यक्ति के लिए मुख्य कर्तव्य एक ही है और वह यह कि जिस तरह हो आत्मसाक्षात्कार का और उसमें रुकावट डालनेवाली इच्छा के नाश का प्रयत्न करे।

निवर्तक-धर्म का प्रभाव व विकास

जान पड़ता है, इस देश में जब प्रवर्तक-धर्मानुयायी वैदिक आर्य पहले-पहल आये तब भी कहीं-न-कहीं इस देश में निवर्तक-धर्म एक या दूसरे रूप में प्रचलित था। शुरू में इन दो धर्म-संस्थाओं के विचारों में पर्याप्त संघर्ष रहा, पर निवर्तक-धर्म के इने-गिने सच्चे अनुगामियों की तपस्या, ध्यान-प्रणाली और असगचर्या का साधारण जनता पर जो प्रभाव धीरे-धीरे बढ़ रहा था उसने प्रवर्तक-धर्म के कुछ अनुगामियों को भी अपनी ओर खींचा और निवर्तक-धर्म की संस्थाओं का अनेक रूप में विकास होना शुरू हुआ। इसका प्रभावकारी फल अन्त में यह हुआ कि प्रवर्तक-धर्म के आधार रूप

जो ब्रह्मचर्य और गृहस्थ दो आश्रम माने जाते थे उनके स्थान में प्रवर्तक-धर्म के पुरस्कर्ताओं ने पहले तो वानप्रस्थ सहित तीन और पीछे सन्यास सहित चार आश्रमों को जीवन में स्थान दिया। निवर्तक-धर्म की अनेक समस्याओं के बढ़ते हुए जनव्यापी प्रभाव के कारण अन्त में तो यहाँ तक प्रवर्तक-धर्मानुयायी ब्राह्मणों ने विधान मान लिया कि गृहस्थाश्रम के बाद जैसे सन्यास न्यायप्राप्त है वैसे ही अगर तीव्र वैराग्य हो तो गृहस्थाश्रम बिना किये भी सीधे ही ब्रह्मचर्याश्रम से प्रव्रज्यामार्ग न्यायप्राप्त है। इस तरह जो प्रवर्तक-धर्म का जीवन में समन्वय स्थिर हुआ उसका फल हम दार्शनिक साहित्य और प्रजाजीवन में आज भी देखते हैं।

समन्वय और संघर्ष

जो तत्त्वज्ञ ऋषि प्रवर्तक-धर्म के अनुयायी ब्राह्मणों के वशज होकर भी निवर्तक-धर्म को पूरे तौर से अपना चुके थे उन्होंने चिन्तन और जीवन में निवर्तक-धर्म का महत्त्व व्यक्त किया। फिर भी उन्होंने अपनी पैतृक संपत्तिरूप प्रवर्तक-धर्म और उसके आधारभूत वेदों का प्रामाण्य मान्य रखा। न्यायबैशेषिक दर्शन के और औपनिषद दर्शन के आद्य द्रष्टा ऐसे ही तत्त्वज्ञ ऋषि थे। निवर्तक-धर्म के कोई-कोई पुरस्कर्ता ऐसे भी हुए, जिन्होंने तप, ध्यान और आत्मसाक्षात्कार के बाधक क्रियाकाण्ड का तो आत्यन्तिक विरोध किया, पर उस क्रियाकाण्ड की आधारभूत श्रुति का सर्वथा विरोध नहीं किया। ऐसे व्यक्तियों में सांख्यदर्शन के आदिपुरुष कपिल आदि ऋषि थे। यही कारण है कि मूल में सांख्य-योग दर्शन प्रवर्तक-धर्म का विरोधी होने पर भी अन्त में वैदिक दर्शनों में समा गया।

समन्वय की ऐसी प्रक्रिया इस देश में शताब्दियों तक चली। फिर कुछ ऐसे आत्यन्तिकवादी दोनों धर्मों में होते रहे जो अपने-अपने प्रवर्तक या निवर्तक-धर्म के अलावा दूसरे पक्ष को न मानते थे और न युक्त बतलाते थे। भगवान् महावीर और बुद्ध के पहले भी ऐसे अनेक निवर्तक-धर्म के पुरस्कर्ता हुए हैं, फिर भी महावीर और बुद्ध के समय में तो इस देश में निवर्तक-धर्म की पोषक अनेक संस्थाएँ थी और दूसरी अनेक नई पैदा हो रही थी, जो प्रवर्तक-धर्म का उग्रता से विरोध करती थीं।

अब तक नीच से ऊँच तक के वर्गों में निवर्तन-धर्म की छाया में विकास पाने-वाले विविध तपोनुष्ठान, विविध ध्यान-मार्ग और नानाविध त्यागमय आचारों का इतना अधिक प्रभाव फैलने लगा था कि फिर एक बार महावीर और बुद्ध के समय में प्रवर्तक और निवर्तक-धर्म के बीच प्रबल विरोध की लहर उठी, जिसका सबूत हम जैन-बौद्ध वाङ्मय तथा समकालीन ब्राह्मण वाङ्मय में पाते हैं। तथागत बुद्ध ऐसे एकव विचारक और दृढ़ थे कि जिन्होंने किसी भी तरह से अपने निवर्तक-धर्म में प्रवर्तक-धर्म के आधार-भूत मन्तव्यों और शास्त्रों को आश्रय नहीं दिया। दीर्घ तपस्वी महावीर भी ऐसे ही कट्टर निवर्तक-धर्मी थे। अतएव हम देखते हैं कि पहले से आज तक जैन और बौद्ध सम्प्रदाय में अनेक वेदानुयायी विद्वान् ब्राह्मण दीक्षित हुए, फिर भी उन्होंने जैन और बौद्ध वाङ्मय में वेद के प्रामाण्य-स्थापन का न कोई प्रयत्न किया और न किसी ब्राह्मणग्रन्थविहित यज्ञयागादि कर्मकाण्ड को मान्य रखा।

निवर्तक-धर्म के मन्तव्य और आचार

शताब्दियों ही नहीं बल्कि सहस्राब्दियों पहले से लेकर धीरे-धीरे निवर्तक-धर्म के अङ्ग-प्रत्यङ्गरूप जिन अनेक मन्तव्यों और आचारों का महावीर-बुद्ध तक के समय में विकास हो चुका था वे संक्षेप में ये हैं :

१. आत्मशुद्धि ही जीवन का मुख्य उद्देश्य है, न कि ऐहिक या पारलौकिक किसी भी पद का महत्त्व।

२. इस उद्देश्य की पूर्ति में बाधक आध्यात्मिक मोह, अविद्या और तज्जन्य तृष्णा का मूलोच्छेद करना।

३. इसके लिए आध्यात्मिक ज्ञान और उसके द्वारा सारे जीवन-व्यवहार को पूर्ण निस्तृष्ण बनाना। इसके लिये शारीरिक, मानसिक, वाचिक विविध तपस्याओं का तथा नाना प्रकार के ध्यान, योग-मार्ग का अनुसरण और तीन-चार या पाँच महाव्रतों का यावज्जीवन अनुष्ठान।

४. किसी भी आध्यात्मिक अनुभववाले मनुष्य के द्वारा किसी भी भाषा में कहे गये आध्यात्मिक वर्णनवाले वचनों को ही प्रमाण रूप से

मानना, न कि ईश्वरीय या अपौरुषेय रूप से स्वीकृत किसी खास भाषा में रचित ग्रन्थों को ।

५. योग्यता और गुरुपद की कसौटी एक मात्र जीवन की आध्यात्मिक शुद्धि, न कि जन्मसिद्ध वर्णविशेष । इस दृष्टि से स्त्री और शूद्र तक का धर्माधिकार उतना ही है, जितना एक ब्राह्मण और सन्निय पुरुष का ।

६. मद्य-मांस आदि का धार्मिक और सामाजिक जीवन में निषेध ।

ये तथा इनके जैसे लक्षण, जो प्रवर्तक-धर्म के आचारों और विचारों से जुदा पड़ते थे, वे देश में जड़ जमा चुके थे और दिन-ब-दिन विशेष बल पकड़ते जाते थे ।

निर्ग्रन्थ-सम्प्रदाय

न्यूनाधिक उक्त लक्षणों को धारण करनेवाली अनेक सस्याओ और सम्प्रदायों में एक ऐसा पुराना निवर्तक-धर्मी सम्प्रदाय था, जो महावीर के पहले अनेक शताब्दियों से अपने खास ढङ्ग से विकास करता जा रहा था । उसी सम्प्रदाय में पहले नाभिनन्दन ऋषभदेव, यदुनन्दन नेमिनाथ और काशीराजपुत्र पार्श्वनाथ हो चुके थे या वे उस सम्प्रदाय में मान्य पुरुष बन चुके थे । उस सम्प्रदाय के समय-समय पर अनेक नाम प्रसिद्ध रहे । यति, भिक्षु, मुनि, अनगार, श्रमण आदि जैसे नाम तो उस सम्प्रदाय के लिए व्यवहृत होते थे, पर जब दीर्घ तपस्वी महावीर उस सम्प्रदाय के मुखिया बने तब सम्भवतः वह सम्प्रदाय निर्ग्रन्थ नाम से विशेष प्रसिद्ध हुआ । यद्यपि निवर्तक-धर्मानुयायी पन्थों में ऊँची आध्यात्मिक भूमिका पर पहुँचे हुए व्यक्ति के बास्ते 'जिन' शब्द साधारण रूप से प्रयुक्त होता था, फिर भी भगवान् महावीर के समय में और उनके कुछ समय बाद तक भी महावीर का अनुयायी साधु या गृहस्थवर्ग 'जैन' (जिनानुयायी) नाम से व्यवहृत नहीं होता था । आज जैन शब्द से महावीरपोषित सम्प्रदाय के 'त्यागी' व 'गृहस्थ' सभी अनुयायियों का जो बोध होता है इसके लिए पहले 'निगम' और 'समणोवासग' आदि जैसे शब्द व्यवहृत होते थे ।

अन्य सम्प्रदायों का जैन-संस्कृति पर प्रभाव

इन्द्र, वरुण आदि स्वर्गीय देव-देवियों की स्तुति, उपासना के स्थान

में जैनो का आदर्श है निष्कलक मनुष्य की उपासना। पर जैन आचार-विचार में बहिष्कृत देव-देवियाँ पुनः, गौण रूप से ही सही, स्तुति-प्रार्थना द्वारा घुस ही गईं, जिसका कि जैन-संस्कृति के उद्देश्य के साथ कोई भी मेल नहीं है। जैन-परंपरा ने उपासना में प्रतीक रूप से मनुष्य मूर्ति को स्थान तो दिया, जोकि उसके उद्देश्य के साथ संगत है, पर साथ ही उसके आसपास भुगार व आडम्बर का इतना सभार आ गया, जोकि निवृत्ति के लक्ष्य के साथ बिल्कुल असंगत है। स्त्री और शूद्र को आध्यात्मिक समानता के नाते ऊँचा उठाने का तथा समाज में सम्मान व स्थान दिलाने का जो जैन-संस्कृति का उद्देश्य रहा वह यहाँ तक लुप्त हो गया कि न केवल उसने शूद्रों को अपनाने की क्रिया ही बन्द कर दी बल्कि उसने ब्राह्मण-धर्मप्रसिद्ध जाति की दीवारें भी खड़ी की। यहाँतक कि जहाँ ब्राह्मण-परंपरा का प्राधान्य रहा वहाँ तो उसने अपने घेरे में से भी शूद्र कहलानेवाले लोगों को अजैन कहकर बाहर कर दिया और शुरू में जैन-संस्कृति जिस जाति-भेद का विरोध करने में गौरव समझती थी उसने दक्षिण-जैसे देशों में नए जाति-भेद की सृष्टि कर दी तथा स्त्रियों को पूर्ण आध्यात्मिक योग्यता के लिये असमर्थ करार दिया, जोकि स्पष्टतः कट्टर ब्राह्मण-परंपरा का ही असर है। मन्त्र, ज्योतिष आदि विद्याएँ, जिनका जैन-संस्कृति के ध्येय के साथ कोई संबंध नहीं, वे भी जैन-संस्कृति में आई। इतना ही नहीं, बल्कि आध्यात्मिक जीवन स्वीकार करनेवाले अनगणों तक ने उन विद्याओं को अपनाया। जिन यज्ञोपवीत आदि संस्कारों का मूल में संस्कृति के साथ कोई संबंध न था वे ही दक्षिण हिन्दुस्तान में मध्यकाल में जैन-संस्कृति का एक अंग बन गए और इसके लिए ब्राह्मण-परंपरा की तरह जैन-परंपरा में भी एक पुरोहितवर्ग कायम हो गया। यज्ञयागादि की ठीक तरह नकल करने वाले क्रियाकाण्ड प्रतिष्ठा आदि विधियों में आ गए। ये तथा ऐसी दूसरी अनेक छोटी-मोटी बातें इसलिए घटी कि जैन-संस्कृति को उन साधारण अनुयायियों की रक्षा करनी थी जो दूसरे विरोधी सम्प्रदायों में से आकर उसमें शरीक होते थे या दूसरे सम्प्रदायों के आचार-विचारों से अपने को बचा न सकते थे।

अब हम थोड़े से यह भी देखेंगे कि जैन-संस्कृति का दूसरों पर क्या खास असर पड़ा ।

जैन-संस्कृति का दूसरों पर प्रभाव

यों तो सिद्धान्ततः सर्वभूतदया को सभी मानते हैं, पर प्राणिरक्षा के ऊपर जितना जोर जैन-परंपरा ने दिया, जितनी लगन से उसने इस विषय में काम किया उसका नतीजा सारे ऐतिहासिक युग में यह रहा है कि जहाँ-जहाँ और जब-जब जैन लोगो का एक या दूसरे क्षेत्र में प्रभाव रहा सर्वत्र आम जनता पर प्राणिरक्षा का प्रबल सस्कार पड़ा है । यहाँ तक कि भारत के अनेक भागों में अपने को अजैन कहनेवाले तथा जैन-विरोधी समझे जाने-वाले साधारण लोग भी जीव-मात्र की हिंसा से नफरत करने लगे हैं । अहिंसा के इस सामान्य सस्कार के ही कारण अनेक वैष्णव आदि जैनोत्तर परंपराओं के आचार-विचार पुरानी वैदिक परंपरा से बिल्कुल जुदा हो गए हैं । तपस्या के बारे में भी ऐसा ही हुआ है । त्यागी हो या गृहस्थ सभी जैन तपस्या के ऊपर अधिकाधिक बल देते रहे हैं । इसका फल पड़ोसी समाजों पर इतना पड़ा है कि उन्होंने भी एक या दूसरे रूप से अनेकविध सात्विक तपस्याएँ अपना ली हैं । और सामान्यरूप से साधारण जनता जैनो की तपस्या की ओर आदरशील रही है । यहाँ तक कि अनेक बार मुसलमान सम्राट् तथा दूसरे समर्थ अधिकारियों ने तपस्या से आकृष्ट होकर जैन-सम्प्रदाय का बहुमान ही नहीं किया है, बल्कि उसे अनेक सुविधाएँ भी दी हैं ।

मद्य-मांस आदि सात व्यसनो को रोकने तथा उन्हें घटाने के लिए जैन-धर्म ने इतना अधिक प्रयत्न किया है कि जिससे वह व्यसनसेवी अनेक जातियों में सुसंस्कार डालने में समर्थ हुआ है । यद्यपि बौद्ध आदि दूसरे सम्प्रदाय पूरे बल से इस सुसंस्कार के लिए प्रयत्न करते रहे, पर जैनों का प्रयत्न इस दिशा में आज तक जारी है और जहाँ जैनों का प्रभाव ठीक-ठीक है वहाँ इस स्वरविहार के स्वतन्त्र युग में भी मुसलमान और दूसरे मांसभक्षी लोग भी खुल्लमखुल्ला मांस-मद्य का उपयोग करने में सकुचाते हैं । लोकमान्य तिलक ने ठीक ही कहा था कि गुजरात आदि प्रान्तों में जो प्राणिरक्षा और निर्मांस-भोजन का आग्रह है वह जैन-परंपरा का ही प्रभाव है ।

जैन-विचारसरणी का एक मौलिक सिद्धान्त यह है कि प्रत्येक वस्तु का विचार अधिकाधिक पहलुओं और अधिकाधिक दृष्टिकोणों से करना और विवादास्पद विषय में बिल्कुल अपने विरोधी-पक्ष के अभिप्राय को भी उतनी ही सहानुभूति से समझने का प्रयत्न करना जितनी कि सहानुभूति अपने पक्ष की ओर हो, और अन्त में समन्वय पर ही जीवन-व्यवहार का फैसला करना। यो तो यह सिद्धान्त सभी विचारकों के जीवन में एक या दूसरे रूप से काम करता ही रहता है, इसके सिवाय प्रजाजीवन न तो व्यवस्थित बन सकता है और न शान्ति लाभ कर सकता है, पर जैन विचारको ने इस सिद्धान्त की इतनी अधिक चर्चा की है और इसपर इतना अधिक जोर दिया है कि उससे कट्टर-से-कट्टर विरोधी संप्रदायों को भी कुछ-न-कुछ प्रेरणा मिलती ही रही है। रामानुज का विशिष्टाद्वैत उपनिषद् की भूमिका के ऊपर अनेकान्तवाद ही तो है।

जैन-परंपरा के आवर्ण

जैन-संस्कृति के हृदय को समझने के लिए हमें थोड़े-से उन आदर्शों का परिचय करना होगा जो पहले से आज तक जैन-परंपरा में एकसे मान्य हैं और पूजे जाते हैं। सबसे पुराना आदर्श जैन-परंपरा के सामने ऋषभदेव और उनके परिवार का है। ऋषभदेव ने अपने जीवन का सबसे बड़ा भाग उन जवाबदेहियों को बुद्धिपूर्वक अदा करने में बिताया जो प्रजापालन की जिम्मेदारी के साथ उनपर आ पड़ी थी। उन्होंने उम्र समय के बिल्कुल अपठ लोगों को लिखना-पढ़ना सिखाया, कुछ काम-बन्धा न जाननेवाले वनचरो को उन्होंने खेती-बाड़ी तथा बड़ई, कुम्हार आदि के जीवनोपवीगी धन्ये सिखाये, आपस में कैसे बरतना, कैसे नियमों का पालन करना यह भी सिखाया। जब उनको महसूस हुआ कि अब बड़ा पुत्र भरत प्रजाशासन की सब जवाबदेहियों को निवाह लेगा तब उसे राज्य-भार सौंपकर गहरे आध्यात्मिक प्रश्नों की छानबीन के लिए उत्कट तपस्वी होकर वे घर से निकल पड़े।

ऋषभदेव की दो पुत्रियाँ बाह्मी और सुन्दरी नाम की थी। उस जमाने में भार्गव-ब्रह्म के बीच शादी की प्रथा प्रचलित थी। सुन्दरी ने इस प्रथा का

विरोध करके अपनी सौम्य तपस्या से भाई भरत पर ऐसा प्रभाव डाला कि जिससे भरत ने न केवल सुन्दरी के साथ विवाह करने का विचार ही छोड़ा, बल्कि वह उसका भक्त बन गया। ऋग्वेद के यमीसूक्त में भाई यम ने भगिनी यमी की लग्न-माग को अस्वीकार किया, जबकि भगिनी सुन्दरी ने भाई भरत की लग्नमाग को तपस्या में परिणत कर दिया और फलतः भाई-बहन के लग्न की प्रतिष्ठित प्रथा नामशेष हो गई।

ऋषभ के भरत और बाहुबली नामक पुत्रों में राज्य के निमित्त भयानक युद्ध शुरू हुआ। अन्त में द्रुपद युद्ध का फैसला हुआ। भरत का प्रचण्ड प्रहार निष्फल गया। जब बाहुबली की बारी आई और समर्थतर बाहुबली को जान पड़ा कि मेरे मृष्टिप्रहार से भरत की अवश्व दुर्दशा होगी तब उसने उस भ्रानुविजयाभिमुख क्षण को आत्मविजय में बदल दिया। यह सोचकर कि राज्य के निमित्त लड़ाई में विजय पाने और बैर-प्रतिबैर तथा कुटुम्ब-कलह के बीज बोने की अपेक्षा सच्ची विजय अहंकार और तुष्णा-जय में ही है, उसने अपने बाहुबल को क्रोध और अभिमान पर ही जमाया और अवैर से वैर के प्रतिकार का जीवन्त दृष्टांत स्थापित किया। फल यह हुआ कि अन्त में भरत का भी लोभ तथा गर्व खर्ब हुआ।

एक समय था जबकि केवल क्षत्रियों में ही नहीं पर सभी वर्गों में मांस खाने की प्रथा थी। नित्यप्रति के भोजन, सामाजिक उत्सव, धार्मिक अनुष्ठान के अवसरों पर पशु-पक्षियों का वध ऐसा ही प्रचलित और प्रतिष्ठित था जैसा आज नारियलो और फलों का चढ़ाना। उस युग में यदुनन्दन नेमिकुमार ने एक अजीब कदम उठाया। उन्होंने अपनी शादी पर भोजन के लिये कतल किये जानेवाले निर्दोष पशु-पक्षियों की आर्त मूक वाणी से सहसा पिघलकर निश्चय किया कि वे ऐसी शादी न करेंगे जिसमें अनावश्यक और निर्दोष पशु-पक्षियों का वध होता हो। उस गम्भीर निश्चय के साथ वे सबकी सुनी-अनसुनी करके बारात से शीघ्र वापस लौट आए। द्वारका से सीधे गिरनार पर्वत पर जाकर उन्होंने तपस्या की। कौमारवय में राजपुत्री का त्याग और ध्यान-तपस्या का मार्ग अपनाकर उन्होंने उस चिर-प्रचलित पशु-पक्षीवध की प्रथा पर आत्मदृष्टांत से इतना सख्त प्रहार किया जिससे गुजरात-भर में और गुजरात के प्रभाववाले दूसरे प्रान्तों

मे भी वह प्रथा नाम-शेष हो गई और जगह-जगह आज तक चली आने-वाली पिजरापोलों की लोकप्रिय संस्थाओं मे परिवर्तित हो गई ।

पार्श्वनाथ का जीवन-आदर्श कुछ और ही रहा है । उन्होंने एक बार दुर्वासा जैसे सहजकोपी तापस तथा उनके अनुयायियों की नाराजगी का खतरा उठाकर भी एक जलते साँप को गीली लकड़ी से बचाने का प्रयत्न किया । फल यह हुआ कि आज भी जैन प्रभाववाले क्षेत्रों मे कोई साँप तक को नहीं मारता ।

दीर्घ तपस्वी महावीर ने भी एक बार अपनी अहिंसा-वृत्ति की पूरी माधना का ऐसा ही परिचय दिया । जब जंगल मे वे ध्यानस्थ खड़े थे, एक प्रचण्ड विषधर ने उन्हें डम लिया । उस समय वे न केवल ध्यान मे अचल ही रहे बल्कि उन्होंने मैत्री-भावना का उस विषधर पर प्रयोग किया, जिससे वह "अहिंसाप्रतिष्ठाया तत्मनिधौ वैरत्याग " इस योगसूत्र का जीवित उदाहरण बन गया । अनेक प्रसंगों पर यज्ञयागादि धार्मिक कार्यों मे होने-वाली हिंसा को तो रोकने का भरसक प्रयत्न वे आजन्म करते ही रहे । ऐसे ही आदर्शों से जैन-संस्कृति उत्प्राणित होती आई है और अनेक कठिनाइयों के बीच भी उसने अपने आदर्शों के हृदय को किसी-न-किसी तरह संभालने का प्रयत्न किया है, जो भारत के धार्मिक, सामाजिक और राजकीय इतिहास मे जीवित है । जब कभी सुयोग मिला तभी त्यागी तथा राजा, मन्त्री और व्यापारी आदि गृहस्थों ने जैन-संस्कृति के अहिंसा, तप और सयम के आदर्शों का अपने ढंग से प्रचार किया ।

संस्कृति का उद्देश्य

संस्कृतिमात्र का उद्देश्य है मानवता की भलाई की ओर आगे बढ़ना । यह उद्देश्य वह तभी साध सकती है जब वह अपने जनक और पोषक राष्ट्र की भलाई मे योग देने की ओर सदा अग्रसर रहे । किसी भी संस्कृति के बाह्य अङ्ग केवल अभ्युदय के समय ही पनपते हैं और ऐसे ही समय वे आकर्षक लगते हैं । पर संस्कृति के हृदय की बात जुदी है । समय आफ़त का हो या अभ्युदय का, उसकी अनिवार्य आवश्यकता सदा एक-सी बनी रहती है । कोई भी संस्कृति केवल अपने इतिहास और पुरानी यशोगाथाओं के

सहारे न जीवित रह सकती है और न प्रतिष्ठा पा सकती है, जब तक वह भावी-निर्माण में योग न दे।

इस दृष्टि से भी जैन-संस्कृति पर विचार करना सगत है। हम ऊपर बतला आए हैं कि यह संस्कृति मूलतः प्रवृत्ति अर्थात् पुनर्जन्म से छुटकाग पाने की दृष्टि से आविर्भूत हुई थी। इसके आचार-विचार का सारा ढांचा उसी लक्ष्य के अनुकूल बना है। पर हम यह भी देखते हैं कि आखिर में वह संस्कृति व्यक्ति तक सीमित न रही; उसने एक विशिष्ट समाज का रूप धारण किया।

निवृत्ति और प्रवृत्ति

समाज कोई भी हो, वह एकमात्र निवृत्ति की मूलमूल्यों पर न जीवित रह सकता है और न वास्तविक निवृत्ति ही साध सकता है। यदि किसी तरह निवृत्ति को न माननेवाले और सिर्फ प्रवृत्तिचक्र का ही महत्त्व माननेवाले आखिर में उस प्रवृत्ति के तूफान और आंधी में ही फंसेकर मर सकते हैं, तो यह भी उतना ही सच है कि प्रवृत्ति का आश्रय बिना लिए निवृत्ति हवाई किला ही बन जाती है। ऐतिहासिक और दार्शनिक सत्य यह है कि प्रवृत्ति और निवृत्ति एक ही मानव-कल्याण के सिक्के के दो पहलू हैं। दोष, गलती, बुराई और अकल्याण से तबतक कोई नहीं बच सकता जब तक वह दोषनिवृत्ति के साथ-ही-साथ सद्गुणप्रेरक और कल्याणमय प्रवृत्ति में प्रवृत्त न हो। कोई भी बीमार केवल अपथ्य और कुपथ्य से निवृत्त होकर जीवित नहीं रह सकता, उसे साथ-ही-साथ पथ्यसेवन करना चाहिए। शरीर से दूषित रक्त को निकाल डालना जीवन के लिये अगर जरूरी है, तो उतना ही जरूरी उसमें नए रुधिर का संचार करना भी है।

निवृत्तिलक्षी प्रवृत्ति

ऋषभदेव से लेकर आज तक निवृत्तिगामी कहलानेवाली जैन-संस्कृति भी जो किसी-न-किसी प्रकार जीवित रही है वह एकमात्र निवृत्ति के बल पर नहीं, किन्तु कल्याणकारी प्रवृत्ति के सहारे ही। यदि प्रवर्तक-धर्मी ब्राह्मणों ने निवृत्ति-मार्ग के सुन्दर तत्त्वों को अपनाकर एक व्यापक कल्याणकारी संस्कृति का निर्माण किया है, जो गीता में उज्जीवित होकर आज

नए उपयोगी स्वरूप में गांधीजी के द्वारा पुनः अपना संस्करण कर रही है, तो निवृत्तिलक्षी जैन-संस्कृति को भी कल्याणाभिमुख आवश्यक प्रवृत्तियों का सहारा लेकर ही आज की बदली हुई परिस्थिति में जीना होगा। जैन-संस्कृति में तत्त्वज्ञान और आचार के जो मूल नियम हैं और वह जिन आदशों को आज तक पूजी मानती आई है उनके आधार पर वह प्रवृत्ति का ऐसा मग्नमय योग साध सकती है जो सबके लिए क्षेमकर हो।

जैन-परंपरा में प्रथम स्थान है त्यागियो का, दूसरा स्थान है गृहस्थों का। त्यागियो को जो पाँच महाव्रत धारण करने की आज्ञा है वह अधिका-धिक मद्गुणों में प्रवृत्ति करने की या सद्गुण-पोषक प्रवृत्ति के लिए बल पैदा करने की प्राथमिक शर्त मात्र है। हिंसा, असत्य, चोरी, परिग्रह आदि दोषों से बिना बचे सद्गुणों में प्रवृत्ति हो ही नहीं सकती और सद्गुण-पोषक प्रवृत्ति को बिना जीवन में स्थान दिये हिंसा आदि से बचे रहना भी सर्वथा असम्भव है। जो व्यक्ति सार्वभौम महाव्रतों को धारण करने की शक्ति नहीं रखता उसके लिए जैन-परंपरा में अणुव्रतों की सृष्टि करके धीरे-धीरे निवृत्ति की ओर आगे बढ़ने का मार्ग भी रखा है। ऐसे गृहस्थों के लिए हिंसा आदि दोषों से अशत बचने का विधान किया गया है। उसका मतलब यही है कि गृहस्थ पहले दोषों से बचने का अभ्यास करें, पर साथ ही यह आदेश है कि जिस-जिस दोष को वे दूर करे उस-उस दोष के विरोधी मद्गुणों को जीवन में स्थान देते जाएँ। हिंसा को दूर करना हो तो प्रेम और आत्मीयता के सद्गुण को जीवन में व्यक्त करना होगा। सत्य बिना बोले और सत्य बोलने का बल बिना पाए असत्य से निवृत्ति कैसे होगी? परिग्रह और लोभ से बचना हो तो सन्तोष और त्याग जैसी गुण-पोषक प्रवृत्तियों में अपने-आपको खपाना ही होगा।

संस्कृतिमात्र का सकेत लोभ और मोह को घटाने व निर्मूल करने का है, न कि प्रवृत्ति को निर्मूल करने का। वही प्रवृत्ति त्याज्य है जो आसक्ति के बिना कभी संभव ही नहीं, जैसे कामाचार व वैयक्तिक परिग्रह आदि। जो प्रवृत्तियाँ समाज का धारण, पोषण, विकसन करनेवाली हैं वे आसक्ति-पूर्वक और आसक्ति के सिवाय भी संभव हैं। अतएव संस्कृति आसक्ति के त्यागमात्र का सकेत करती है। (द० औ० चि० खं० २, पृ० १३२-१४२)

जैन तत्त्वज्ञान

विश्व के बाह्य एव आन्तरिक स्वरूप के विषय में तथा सामान्य एव व्यापक नियमों के सम्बन्ध में तात्त्विक दृष्टि से विचारणा ही तत्त्वज्ञान है। ऐसा नहीं है कि ऐसी विचारणा किसी एक देश, किसी एक जाति या किसी एक प्रजा में ही पैदा होती हो और क्रमशः विकास पाती हो, परन्तु इस प्रकार की विचारणा मनुष्यत्व का विशिष्ट स्वरूप होने में उसका जल्दी या देर से प्रत्येक देश में बसनेवाली प्रत्येक जाति की मानवप्रजा में कमोबेश अंश में उद्भव होता है। ऐसी विचारणा भिन्न-भिन्न प्रजाओं के पारम्परिक ससर्ग के कारण, और कभी-कभी तो सर्वथा स्वतंत्र रूप से भी, विगेष विकसित होती है तथा सामान्य भूमिका में से गुजरकर वह अनेक रूपों में प्रस्फुटित होती है।

प्रारम्भ में लेकर आज तक भूमण्डल पर मानवजाति ने जो तात्त्विक विचारणाएँ की हैं वे सभी आज विद्यमान नहीं हैं तथा उन सब विचारणाओं का क्रमिक इतिहास भी पूर्ण रूप से हमारे समक्ष नहीं है, फिर भी इस समय जो कुछ सामग्री हमारे सामने उपस्थित है और उस विषय में हम जो कुछ थोड़ा-बहुत जानते हैं, उस पर से इतना तो निर्विवाद रूप में कहा जा सकता है कि तत्त्वचिन्तन की भिन्न-भिन्न एव परस्पर विरोधी प्रतीत होनेवाली चाहे जितनी धाराएँ क्यों न हों, परन्तु उन सभी विचारधाराओं का सामान्य स्वरूप एक है और वह है - विश्व के बाह्य एव आन्तरिक स्वरूप के सामान्य तथा व्यापक नियमों के रहस्य की शोध करना।

तत्त्वज्ञान की उत्पत्ति का मूल

कोई एक मानव-व्यक्ति प्रारम्भ से ही पूर्ण नहीं होता, वह बाल्य आदि भिन्न-भिन्न अवस्थाओं में से गुजरकर और इस प्रकार अपने अनुभवों को

बढ़ाकर क्रमशः पूर्णता की दिशा में आगे बढ़ता है। यही बात मनुष्यजाति के बारे में भी है। मनुष्यजाति में भी बाल्य आदि क्रमिक अवस्थाएँ अपेक्षा-विशेष से होती ही हैं। उसका जीवन व्यक्ति के जीवन की अपेक्षा अत्यन्त लम्बा और विशाल होने से उसकी बाल्य आदि अवस्थाओं का समय भी उतना ही लम्बा हो यह स्वाभाविक है। मनुष्यजाति ने जब प्रकृति की गोद में जन्म लिया और पहले-पहल बाह्य विश्व की ओर आँखें खोलकर देखा, तब उसके सामने अद्भुत एवं चमत्कारी वस्तुएँ नया घटनाएँ उपस्थित हुईं। एक ओर सूर्य, चन्द्र और अगणित तारामण्डल नया दूधरी और समुद्र, पर्वत, विशाल नदीप्रवाह और मेघगर्जना एवं बिजली की चकाबौध ने उस का ध्यान आकर्षित किया। मानव का मानस इन सब म्वल पदार्थों के सूक्ष्म चिन्तन में प्रवृत्त हुआ और उनके बारे में अनेक प्रश्न उसके मन में पैदा होने लगे। मानव-मानस में जैसे बाह्य विश्व के गूढ़ एवं अनिसूक्ष्म स्वरूप के विषय में तथा उसके सामान्य नियमों के विषय में विविध प्रश्न उत्पन्न हुए, वैसे आन्तरिक विश्व के गूढ़ एवं अतिसूक्ष्म स्वरूप के बारे में भी उसके मन में विविध प्रश्न पैदा हुए। इन प्रश्नों की उत्पत्ति ही तत्त्वज्ञान की उत्पत्ति का प्रथम सांपान है। ये प्रश्न चाहे जितने हों और कालक्रम से उनमें से दूसरे मुख्य एवं उपप्रश्न भी चाहे जितने पैदा हुए हों, परन्तु सामान्य रूप से ये सब प्रश्न सत्रों में निम्न प्रकार से दिवलाये जा सकने हैं।

तात्त्विक प्रश्न

सतत परिवर्तनशील प्रतीत होनेवाला यह बाह्य विश्व कब उत्पन्न हुआ होगा ? किस में से उत्पन्न हुआ होगा ? अग्ने आप उत्पन्न हुआ होगा या फिर किसी ने उत्पन्न किया होगा ? और उत्पन्न न हुआ हो तो क्या यह विश्व ऐसा ही था और ऐसा ही रहेगा ? यदि उसके कारण हों तो वे स्वयं परिवर्तन-रहित शाश्वत ही होने चाहिए या परिवर्तनशील होने चाहिए ? और वे कारण भिन्न-भिन्न प्रकार के ही होंगे या फिर समग्र बाह्य विश्व का कारण केवल एकरूप ही होगा ? इस विश्व की व्यवस्थित एवं नियमबद्ध जो मचालना और रचना दिखाई देती है वह बुद्धिपूर्वक होनी चाहिए अथवा यत्रवत् अनादिसिद्ध होनी चाहिए ? यदि बुद्धिपूर्वक विश्वव्यवस्था हो तो वह

किस की बुद्धि की अपेक्षा रखती है ? क्या वह बुद्धिमान तत्त्व स्वयं तटस्थ रहकर विश्व का नियमन करता है या वह स्वयं विश्व के रूप में परिणत होता है अथवा दिखता है ?

इसी प्रकार आन्तरिक विश्व के बारे में भी प्रश्न हुए कि जों इस बाह्य विश्व का उपभोग करता है या जो बाह्य विश्व के बारे में विचार करता है वह तत्त्व क्या है ? क्या वह अह रूप से प्रतिभासित तत्त्व बाह्य विश्व के जैसी ही प्रकृति का है अथवा किसी भिन्न स्वभाव का है ? यह आन्तरिक तत्त्व अनादि है अथवा वह भी कभी किसी अन्य कारण में से उत्पन्न हुआ है ? और, अह रूप से भासित अनेक तत्त्व वस्तुतः भिन्न ही हैं अथवा किसी एक मूल तत्त्व की निर्मिति है ? ये सभी सजीव तत्त्व वस्तुतः भिन्न हों तो वे परिवर्तनशील हैं या मात्र कूटस्थ हैं ? इन तत्त्वों का कभी अन्त होगा या फिर काल की दृष्टि से ये अन्तरहित ही हैं ? इसी प्रकार ये सब देहमर्यादित तत्त्व बास्तव में देश की दृष्टि से व्यापक हैं या परिमित हैं ?

ये और इनके जैसे दूसरे अनेक प्रश्न तत्त्वचिन्तन के प्रदेश में उपस्थित हुए । इन सबका अथवा इन में से कतिपय का उत्तर हम भिन्न-भिन्न प्रजाओं के तात्त्विक चिन्तन के इतिहास में अनेक प्रकार से देखते हैं । यूनानी विचारकों ने अतिप्राचीन समय से इन प्रश्नों की छानबीन शुरू की । उनके चिन्तन का अनेक रूपों में विकास हुआ, जिसका पाश्चात्य तत्त्वज्ञान में खास महत्त्व का स्थान है । आर्यावर्त के विचारकों ने तो यूनानी चिन्तकों के हजारों वर्ष पहले से इन प्रश्नों के उत्तर पाने के विविध प्रयत्न किये, जिनका इतिहास हमारे समक्ष स्पष्ट है ।

उत्तरों का संक्षिप्त वर्गीकरण

आर्य विचारकों द्वारा एक-एक प्रश्न के बारे में दिये गये भिन्न-भिन्न उत्तर और उनके बारे में भी मतभेद की शाखाएँ अपार हैं, परन्तु सामान्य रूप से संक्षेप में उन उत्तरों का वर्गीकरण इस प्रकार किया जा सकता है :—

एक विचारप्रवाह ऐसा शुरू हुआ कि वह बाह्य विश्व को जन्य मानता, परन्तु वह विश्व किसी कारण में से सर्वथा नवीन—पहले न हो वैसी—उत्पत्ति का इन्कार करता और कहता कि जैसे दूध में मक्खन छिपा रहता

है और कभी उसका आविर्भाव मात्र होता है, वैसे यह समग्र स्थूल विश्व किमी सूक्ष्म कारण में से आविर्भूत मात्र होता रहता है और वह मूल कारण तो स्वतः सिद्ध अनादि है।

दूसरा विचारप्रवाह ऐसा मानता कि यह बाह्य विश्व किसी एक कारण से पैदा नहीं होता। स्वभाव में ही भिन्न-भिन्न ऐसे उसके अनेक कारण हैं; और उन कारणों में भी विश्व दूध में मक्खन की तरह छिपा हुआ नहीं था, परन्तु जैसे लकड़ियों के अलग-अलग टुकड़ों से एक नयी ही गाड़ी तैयार होनी है, वैसे भिन्न-भिन्न प्रकार के मूल कारणों के सश्लेषण-विश्लेषणों से यह बाह्य विश्व सर्वथा नवीन ही उत्पन्न होता है। पहला परिणामवादी और दूसरा कार्यवादी अथवा आरम्भवादी—ये दोनों विचारप्रवाह यद्यपि बाह्य विश्व के आविर्भाव अथवा उत्पत्ति के विषय में मतभेद रखते थे, तथापि आन्तरिक विश्व के स्वरूप के बारे में सामान्यतः एकमत थे। ये दोनों ऐसा मानते थे कि अहं नामक आत्मतत्त्व अनादि है। न तो वह किमी का परिणाम है और न वह किसी कारण में से उत्पन्न हुआ है। जैसे वह आत्मतत्त्व अनादि है वैसे ही देश एवं काल इन दोनों दृष्टियों से वह अनन्त भी है, और वह आत्मतत्त्व देहभेद से भिन्न-भिन्न है, वास्तव में वह एक नहीं है।

तीसरा विचार-प्रवाह ऐसा भी था कि जो बाह्य तत्त्व और आन्तरिक जीव-जगत दोनों को किसी एक अव्यष्ट सत् तत्त्व का परिणाम मानता और बाह्य अथवा आन्तरिक जगत की प्रकृति या कारण में मूलतः किसी भी प्रकार के भेद मानने से इन्कार करता था।

जैन विचारप्रवाह का स्वरूप

उपर्युक्त तीन विचारप्रवाहों को हम अनुक्रम से प्रकृतिवादी, परमाणु-वादी और ब्रह्मवादी कह सकते हैं। इनमें से प्रारम्भ के दो विचारप्रवाहों से विशेष मिलता-जुलता और फिर भी उनसे भिन्न एक चौथा विचारप्रवाह भी उनके साथ प्रचलित था। वह विचारप्रवाह था तो परमाणुवादी, परन्तु वह दूसरे विचार-प्रवाह की भाँति बाह्य विश्व के कारणभूत परमाणुओं को मूलतः भिन्न-भिन्न मानने के पक्ष में न था; मूलतः सभी परमाणु

एक-जैसी प्रकृति के हैं ऐसा वह मानता था। और परमाणुवाद का स्वीकार करने पर भी उसमें से सिर्फ विश्व उत्पन्न ही होना है ऐसा न मानकर, प्रकृतिवादी की भाँति परिणाम और आविर्भाव मानने के कारण, वह ऐसा कहता कि परमाणुपुंज में से बाह्य विश्व स्वतः परिणत होता है। इस प्रकार इस चौथे विचार-प्रवाह का झुकाव परमाणुवाद की भूमिका पर प्रकृतिवाद के परिणाम की मान्यता की ओर था।

उसकी एक विशेषता यह भी थी कि वह समस्त बाह्य विश्व को आविर्भाववाला न मानकर उसमें से अनेक कार्यों को उत्पत्तिमूल भी मानता था। वह ऐसा भी कहता था कि बाह्य विश्व में कितनी ही वस्तुएँ ऐसी भी हैं, जो बिना किसी पुरुषप्रयत्न के परमाणुरूप कार्यों में से उत्पन्न होनी हैं। बँसी वस्तुएँ तिल में से तेल की तरह अपने कार्यों में से केवल आविर्भूत होती हैं, परन्तु सर्वथा नयी पैदा नहीं होती, जबकि बाह्य विश्व में ऐसी भी बहुत-सी वस्तुएँ हैं, जो अपने जड़ कार्यों में से उत्पन्न होनी हैं, परन्तु अपनी उत्पत्ति में किसी पुरुष के प्रयत्न की अपेक्षा भी रखती हैं। जो पदार्थ पुरुष के प्रयत्न की सहायता से जन्म लेने हैं वे अपने जड़ कार्यों में तिल में तेल की भाँति छिड़े हुए नहीं होते, परन्तु वे तो सर्वथा नवीन ही उत्पन्न होते हैं। जब कोई बड़ई लकड़ियों के अलग-अलग टुकड़े टुकड़े करके उनसे एक मेज तैयार करता है तो वह मेज लकड़ियों के टुकड़ों में, तिल में तेल की भाँति, छिपी नहीं होती, पर मेज बनानेवाले बड़ई की बुद्धि में कल्पना के रूप में होती है और वह लकड़ी के टुकड़ों के द्वारा मूर्तरूप धारण करती है। यदि बड़ई चाहता तो लकड़ियों के उन्हीं टुकड़ों में मेज न बनाकर गाय, गाड़ी या दूसरी कोई चीज बना सकता था। तिल में से तेल निकालने की बात इससे सर्वथा भिन्न है। कोई चाहे जितना विचार करे या चाहे, तो भी वह तिल में से घी या मक्खन नहीं निकाल सकता। इस प्रकार प्रस्तुत चौथा विचार-प्रवाह परमाणुवादी होने पर भी एक और परिणाम एवं आविर्भाव मानने के बारे में प्रकृतिवादी की विचार-प्रवाह के साथ मेल खाता है, तो दूसरी ओर कार्य एवं उत्पत्ति के बारे में परमाणुवादी विचार प्रवाह के साथ मेल खाता है।

यह तो बाह्य विश्व के बारे में चौथे विचारप्रवाह की मान्यता का निर्देश

किया, परन्तु आत्मतत्त्व के बारे में तो उसकी मान्यता उपर्युक्त तीनों विचारप्रवाहों से भिन्न ही थी। वह मानता था कि देहभेद से आत्मा भिन्न है, परन्तु वे सभी आत्मा देशदृष्टि से व्यापक नहीं है तथा केवल कूटस्थ भी नहीं है। वह ऐसा मानता था कि जैसे बाह्य विश्व परिवर्तनशील है वैसे आत्मा भी परिणामी होने से सतत परिवर्तनशील है। आत्मतत्त्व सकोच-विस्तारशील भी है और इसीलिए वह देहपरिमाण है।

यह चौथा विचारप्रवाह ही जैन तत्त्वज्ञान का प्राचीन मूल है। भगवान् महावीर के पहले बहुत समय से यह विचारप्रवाह चला आ रहा था और वह अपने ढंग से विकास साधना तथा स्थिर होता जा रहा था। आज इस चौथे विचारप्रवाह का जो स्पष्ट, विकसित और स्थिर रूप हमें उपलब्ध प्राचीन या अर्वाचीन जैन शास्त्रों में दृष्टिगोचर होता है वह अधिकांशतः भगवान् महावीर के चिन्तन का परिणाम है। जैन मन की श्वेताम्बर और दिगम्बर ये दो मुख्य शाखाएँ हैं। दोनों का साहित्य अलग-अलग है, परन्तु जैन तत्त्वज्ञान का जो स्वरूप स्थिर हुआ है वह बिना तनिक भी पश्चिन्न के एक-मा ही रहा है। यहाँ एक खास बात उल्लेखनीय है और वह यह कि बौद्ध और बौद्ध मत में अनेक शाखा-प्रशाखाएँ हुई हैं। उनमें से कई तो एक-दूसरे में बिल्कुल विरोधी मन्तव्य भी रखती हैं। इन सब भेदों में विशेषता यह है कि बौद्ध एवं बौद्ध मत की सभी शाखाओं में आचार-विषयक मतभेद के अतिरिक्त तत्त्वचिन्तन के बारे में कुछ-न-कुछ मतभेद पाया जाता है, जबकि जैन मत के सभी भेद-प्रभेद केवल आचारभेद पर आधारित हैं, उनमें तत्त्वचिन्तन के बारे में कोई मौलिक मतभेद अब तक देखा-सुना नहीं गया। केवल आर्य तत्त्वचिन्तन के इतिहास में ही नहीं, परन्तु मानवीय तत्त्व-चिन्तन के समस्त इतिहास में यह एक ही ऐसा दृष्टान्त है कि इतने-लम्बे समय के विशिष्ट इतिहास के बावजूद भी जिसके तत्त्व-चिन्तन का प्रवाह मौलिक रूप से अखण्डित ही रहा हो।

पौरस्थ और पाश्चात्य तत्त्वज्ञान की प्रकृति की तुलना

तत्त्वज्ञान पौरस्थ हो या पाश्चात्य, सभी के इतिहास में हम देखते हैं कि यह केवल जगत, जीव और ईश्वर के स्वरूपचिन्तन में ही परिसमाप्त

नहीं होता, परन्तु अपने वर्तुल में चारित्र्यका प्रश्न भी हाथ पर लेता है। कमोवेश अश्व मे, एक या दूसरे रूप में, प्रत्येक तत्त्वज्ञान में जीवन-शोधन की मीमांसा का समावेश होता है। अलबत्ता, पूर्वोक्त और पश्चिमीय तत्त्वज्ञान के विकास में हम इस बारे में थोड़ा अन्तर भी देखते हैं। यूनानी तत्त्वचिन्तन का प्रारम्भ मात्र विद्व के स्वरूप विषयक प्रश्नों में से होता है। आगे जाकर ईसाइयत के साथ उसका सम्बन्ध जुड़ने पर उसमें जीवनशोधन का प्रश्न भी दाखिल होता है और फिर बाद में तो पश्चिमीय तत्त्वचिन्तन की एक शाखा में जीवन-शोधन की मीमांसा भी खास महत्त्व का भाग लेती है। ठेठ अर्वाचीन समय तक भी रोमन कैथोलिक सम्प्रदाय में तत्त्वचिन्तन को जीवन-शोधन के विचार के साथ सकलित हम देख सकते हैं। परन्तु आर्य तत्त्वज्ञान के इतिहास में हम एक खास विशिष्टता देखते हैं और वह यह कि आर्य तत्त्वज्ञान का प्रारम्भ ही मानो जीवन-शोधन के प्रश्न में से हुआ हो ऐसा लगता है, क्योंकि आर्य तत्त्वज्ञान की वैदिक, बौद्ध एवं जैन इन तीनों मुख्य शाखाओं में एक समान रूप से तत्त्वचिन्तन के साथ जीवन-शोधन का चिन्तन जुड़ा हुआ है। आर्यावर्त में कोई भी दर्शन ऐसा नहीं है, जो केवल विद्वचिन्तन करके सन्तोष मानता हो, परन्तु इससे उल्टा हम देखते हैं कि प्रत्येक मुख्य तथा उसकी शाखारूप दर्शन जगत, जीव एवं ईश्वर के बारे में अपने विशिष्ट विचार स्पष्ट करके अन्त में जीवन-शोधन के प्रश्न की चर्चा करना है और जीवन-शोधन की प्रक्रिया दिखलाकर विराम लेता है। इसीलिए हम प्रत्येक आर्य-दर्शन के मूल ग्रन्थ के प्रारम्भ में मोक्ष का उद्देश्य और अन्त में उसी का उपसंहार देखते हैं। इसी कारण सांख्यदर्शन में जैसे अपने विशिष्ट योग का स्थान है और वह योगदर्शन से अभिन्न है, वैसे ही न्याय, वैशेषिक और वेदान्त दर्शन में भी योग के मूल सिद्धान्त मान्य हैं। बौद्ध दर्शन में भी उसकी विशिष्ट योगप्रक्रिया का खास स्थान है। इसी प्रकार जैन दर्शन ने भी योगप्रक्रिया के बारे में अपने पूर्ण विचार प्रकट किये हैं।

जीवनशोधन के मौलिक प्रश्नों की एकता

इस प्रकार हमने देखा कि जैन दर्शन में मुख्य दो भाग हैं : एक तत्त्व-

चिन्तन का और दूसरा जीवन-शोधन का। यहाँ एक बात खास उल्लेखनीय है और वह यह कि बौद्धिक या बौद्ध दर्शन की कोई भी परम्परा लो और उसकी जैन दर्शन के साथ तुलना करो तो एक बात स्पष्ट प्रतीत होगी कि इन सब परम्पराओं में जो मतभेद है वह दो बातों को लेकर है : एक तो जगत, जीव और ईश्वर के स्वरूप को लेकर तथा दूसरा आचार के स्थूल एवं बाह्य विधिविधान एवं स्थूल रहन-सहन को लेकर। परन्तु आर्य दर्शन की प्रत्येक परम्परा में जीवन-शोधन-विषयक मौलिक प्रश्न तथा उनके उत्तरों में तनिक भी मतभेद नहीं है। कोई ईश्वर माने या न माने, कोई प्रकृति-वादी हो या परमाणुवादी, कोई आत्मभेद मानता हो या आत्मा का एकत्व स्वीकार करता हो, कोई आत्मा को व्यापक और नित्य माने अथवा उसमें उल्टा माने, इसी प्रकार कोई यज्ञयाग द्वारा भक्ति पर भार दे या कोई अधिक कठोर नियमों का अवलम्बन लेकर त्याग पर भार दे,—परन्तु प्रत्येक परम्परा में इनने प्रश्न एक-से हैं : दुःख है या नहीं ? हो तो उसका कारण क्या है ? उस कारण का नाश शक्य है ? और शक्य हो तो वह किम प्रकार ? अन्तिम साध्य क्या होना चाहिए ? इन प्रश्नों के उत्तर भी प्रत्येक परम्परा में एक-से ही है। शब्दभेद हो सकता है, संक्षेप या विस्तार हो सकता है, परन्तु प्रत्येक का उत्तर यही है कि अविद्या और तृष्णा दुःख के कारण हैं। उनका नाश सम्भव है। विद्या से तथा तृष्णाछेद द्वारा दुःख के कारणों का नाश होते ही दुःख स्वयमेव नष्ट होता है, और यही जीवन का मुख्य साध्य है। आर्य दर्शनों की परम्पराएँ जीवन-शोधन के मौलिक विचार के बारे में तथा उसके नियमों के बारे में सर्वथा एकमत हैं। अतः यहाँ जैन दर्शन के बारे में कुछ भी कहना हो तो मुख्य रूप से उसकी जीवन-शोधन की मीमांसा का ही संक्षेप में कथन करना अधिक प्रासंगिक है।

जीवनशोध की जैन प्रक्रिया

जैन दर्शन का कहना है कि आत्मा स्वाभाविक रूप से शुद्ध और सच्चिदानन्दरूप है। उसमें जो अशुद्धि, विकार या दुःखरूपता दिखाई देती है वह अज्ञान और मोह के अनादि प्रवाह के कारण है। अज्ञान को कम करने और उसका सर्वथा नाश करने तथा मोह का विलय करने के लिए जैन दर्शन

एक ओर विवेक-शक्ति का विकास साधने की बात कहता है और दूसरी ओर वह राग द्वेष के सस्कारों को नष्ट करने की बात कहता है । जैन दर्शन आत्मा को तीन विभागों में बाँटता है जब अज्ञान और मोह का पूर्ण प्राबल्य हो और उसके कारण आत्मा वास्तविक तत्त्व का विचार ही न कर सके तथा सत्य एवं स्थायी सुख की दिशा में एक भी कदम उठाने की इच्छा तक न कर सके, तब वह बहिरात्मा कहलाती है । जीव को यह प्रथम भूमिका हुई । यह भूमिका रहती है तब तक पुनर्जन्म के चक्र का बन्द होना सम्भव ही नहीं है, और लौकिक दृष्टि में चाहे जितना विकास दिखाई दे, परन्तु वास्तव में वह आत्मा अविकसित ही होती है ।

विवेकशक्ति का प्रादुर्भाव होने पर तथा रागद्वेष के सस्कारों का बल घटने पर दूसरी भूमिका शुरू होती है । इसे जैनदर्शन अन्तरात्मा कहता है । इस भूमिका के समय यद्यपि देहधारण के लिए उपयोगी सभी सासारिक प्रवृत्तियाँ कमोबेश चलती हैं, तथापि विवेकशक्ति के विकास एवं रागद्वेष की मन्दता के अनुपात में वे प्रवृत्तियाँ अनासक्तियुक्त होती हैं । इस दूसरी भूमिका में प्रवृत्ति के होने पर भी उममें आन्तरिक दृष्टि से निवृत्ति का तत्त्व होता है ।

दूसरी भूमिका के अनेक सोपान पार करने पर आत्मा परमात्मा की दशा प्राप्त करती है । यह जीवन-शोधन की अन्तिम एवं पूर्ण भूमिका है ।

जैन दर्शन कहता है कि इस भूमिका पर पहुँचने के पश्चात् पुनर्जन्म का चक्र सर्वदा के लिए सर्वथा रुक जाता है ।

ऊपर के संक्षिप्त वर्णन पर से हम देख सकते हैं कि अविवेक (मिथ्या-दृष्टि) और मोह (तृष्णा) ये दो ही ससार हैं अथवा ससार के कारण हैं । इससे उल्टा, विवेक और बीतरागत्व ही मोक्ष है अथवा मोक्ष का मार्ग है । इसी जीवन-शोधन की संक्षिप्त जैन मीमांसा का अनेक जैन-ग्रन्थों में, अनेक रूप से, संक्षेप या विस्तारपूर्वक, तथा भिन्न-भिन्न परिभाषाओं में वर्णन पाया जाता है और यही जीवनमीमांसा अक्षरशः वैदिक एवं बौद्ध दर्शनों में भी पद-पद पर दृष्टिगोचर होती है ।

कुछ विशेष तुलना

ऊपर तत्त्वज्ञान की मौलिक जैन विचारसरणी तथा आध्यात्मिक विकासक्रम की जैन विचारसरणी का बहुत ही संक्षेप में निर्देश किया । इसी विचार का अधिक स्पष्ट करने के लिए यहां पर इतर भारतीय दर्शनों के विचारों के साथ कुछ तुलना करना योग्य लगता है ।

(क) जैन दर्शन जगत को मायावादी की भांति मात्र आभासरूप या मात्र काल्पनिक नहीं मानना, परन्तु वह जगत को सत् मानता है । ऐसा होने पर भी जैनदर्शनसम्मत सत्-तत्त्व चार्वाक के जैसा केवल जड़ अर्थात् सहज चैतन्यरहित नहीं है । इसी प्रकार जैनदर्शनसम्मत सत्-तत्त्व शांकर ब्रह्मन्त के जैसा केवल चैतन्यमात्र भी नहीं है, परन्तु जिस प्रकार सांख्य, योग, न्याय, वैशेषिक, पूर्वमीमांसा और बौद्ध दर्शन सत्-तत्त्व को सर्वथा स्वतंत्र तथा परस्पर भिन्न जड़ एवं चेतन इन दो विभागों में बांटते हैं, उन्हीं प्रकार जैन दर्शन भी सत्-तत्त्व की अनादिसिद्ध जड़ एवं चेतन इन दो प्रकृतियों का स्वीकार करता है, जो देश एवं काल के प्रवाह में साथ रहने पर भी मूलन सर्वथा स्वतंत्र है । न्याय, वैशेषिक और योग दर्शन आदि ऐसा मानते हैं कि इस जगत का विशिष्ट कार्यस्वरूप चाहे जड़ और चेतन इन दो पदार्थों पर से निर्मित होता हो, परन्तु उस कार्य के पीछे कोई अनादिसिद्ध समर्थ चेतनशक्ति का हाथ होता है, उस ईश्वरीय हाथ के बिना ऐसा अद्भुत कार्य सम्भव नहीं, परन्तु जैन दर्शन वैसा नहीं मानता । वह प्राचीन सांख्य, पूर्वमीमांसक और बौद्ध आदि की भांति मानता है कि जड़ एवं चेतन ये दोनों सत्-प्रवाह स्वयमेव, किसी तीसरी विशिष्ट शक्ति की सहायता के बिना ही, बहते रहते हैं, और इसीलिए वह जगत की उत्पत्ति या उसकी व्यवस्था के लिए ईश्वर जैसे किसी स्वतंत्र एवं अनादिसिद्ध व्यक्ति को मानने से इन्कार करता है । यद्यपि जैन दर्शन न्याय, वैशेषिक, बौद्ध आदि की तरह जड़ सत्-तत्त्व को अनादिसिद्ध अनन्त व्यक्तिरूप मानता है और सांख्य की तरह एक व्यक्तिरूप नहीं मानता, फिर भी वह सांख्य के प्रकृतिगामी सहज परिणामवाद को अनन्त परमाणु नामक जड़ सत्-तत्त्वों में स्थान देता है ।

इस प्रकार जैन मान्यता के अनुसार जगत का परिवर्तन-प्रवाह अपने आप ही प्रवाहित होता है, तथापि जैन दर्शन इतना तो स्पष्ट कहता है कि विश्व में जो घटनाएँ किसी की बुद्धि एवं प्रयत्न पर आधारित दिखती हैं उन घटनाओं के पीछे ईश्वर का नहीं किन्तु उन घटनाओं के परिणाम में भाग लेनेवाले ससारी जीव का हाथ है, अर्थात् वैसी घटनाएँ ज्ञात अथवा अज्ञात रूप से किसी ससारी जीव के बुद्धि एवं प्रयत्न पर अवलम्बित होती हैं। इस बारे में प्राचीन साख्य एवं बौद्ध दर्शन के विचार जैन दर्शन जैसे ही हैं।

वेदान्त दर्शन की भाँति जैन दर्शन सचेतन तत्त्व को एक या अखण्ड नहीं मानता, परन्तु सांख्य, योग, न्याय, वैशेषिक एवं बौद्ध की भाँति वह सचेतन तत्त्व को अनेक व्यक्तिरूप मानता है। ऐसा होने पर भी उनके साथ भी जैन दर्शन का बड़ा मतभेद है और वह यह कि जैन दर्शन की मान्यता के अनुसार सचेतन तत्त्व बौद्ध मान्यता की तरह केवल परिवर्तन-प्रवाह नहीं है तथा सांख्य-न्याय आदि की तरह मात्र कूटस्थ भी नहीं है, किन्तु जैन दर्शन कहता है कि मूल में सचेतन तत्त्व ध्रुव अर्थात् अनादि-अनन्त होने पर भी देश-काल के प्रभाव से वह विमुक्त नहीं रह सकता। इस प्रकार जैन मत के अनुसार जीव भी जड़ की भाँति परिणामिनित्य है। जैन दर्शन ईश्वर जैसे किसी व्यक्ति को सर्वथा स्वतन्त्ररूप से नहीं मानता और फिर भी ईश्वर के समग्र गुण वह जीवमात्र में स्वीकार करता है। इससे जैन दर्शन के अनुसार प्रत्येक जीव में ईश्वर की शक्ति है, फिर भले ही वह आवरण से दबी हो; परन्तु यदि जीव योग्य दिशा में प्रयत्न करे तो वह अपने में रही हुई ईश्वरीय शक्ति को पूर्ण रूप से विकसित कर स्वयं ही ईश्वर बन सकता है। इस प्रकार जैन मान्यता के अनुसार ईश्वर तत्त्व को अलग स्थान न होने पर भी उसमें ईश्वरतत्त्व की मान्यता को स्थान है और उसकी उपासना का भी वह स्वीकार करता है। जो-जो जीवात्मा कर्मवासनाओं से पूर्णतः मुक्त हुए हैं वे सभी समानभाव से ईश्वर हैं। उनका आदर्श सम्मुख रखकर अपने में रही हुई वैसी पूर्ण शक्ति का प्राकट्य ही जैन उपासना का ध्येय है। शांकर वेदान्त जैसे मानता है कि जीव स्वयं ही ब्रह्म है, वैसे ही जैन दर्शन कहता है कि जीव स्वयं ही ईश्वर या परमात्मा है। वेदान्त दर्शन के अनुसार जीव का ब्रह्मभाव अविद्या से आवृत्त है और अविद्या के

दूर होने पर वह अनुभव में आता है; ठीक वैसे ही जैन दर्शन के अनुसार जीव का परमात्मभाव आवृत है और उस आवरण के दूर होने पर वह पूर्ण रूप से अनुभव में आता है। इस बारे में वस्तुतः वेदान्त और जैन के बीच व्यक्तिबहुत्व के अतिरिक्त दूसरा कोई भेद नहीं है।

(ख) जैन शास्त्र में जो सात तत्त्व कहे हैं उनमें से मूल जीव और अजीव इन दो तत्त्वों के बारे में ऊपर तुलना की। अब अवशिष्ट पाँच में से वस्तुतः चार^१ तत्त्व ही रहते हैं। इन चार तत्त्वों का सम्बन्ध जीवन-शोधन अथवा आध्यात्मिक विकासक्रम के साथ है, अतः इन्हें चारिणीय तत्त्व भी कह सकते हैं। वे चार तत्त्व हैं : बन्ध, आस्रव, सवर और मोक्ष। इन चार तत्त्वों का बौद्ध शास्त्रों में अनुक्रम से दुःख, दुःखहेतु, निर्वाणमार्ग और निर्वाण इन चार आर्यसत्यों के रूप में वर्णन मिलता है। सांख्य एवं योगशास्त्र में इन्हीं का हेय, हेयहेतु, हानोपाय और हान कहकर चतुर्ष्वह के नाम से वर्णन पाया जाता है। न्याय और वैशेषिक दर्शन में यही बात संसार, मिथ्याज्ञान, सम्यक्ज्ञान और अपवर्ग के नाम से कही है। वेदान्त दर्शन में संसार, अविद्या, ब्रह्मसाक्षात्कार और ब्रह्मभाव के नाम से यही बात दिखलाई गई है।

जैन दर्शन में बहिरात्मा, अन्तरात्मा और परमात्मा की तीन सक्षिप्त भूमिकाओं का तनिक विस्तार से चौदह भूमिकाओं के रूप में वर्णन पाया जाता है, जो जैन परम्परा में गुणस्थान के नाम से प्रसिद्ध है। योगवासिष्ठ जैसे वेदान्त के ग्रन्थों में भी सात अज्ञान की और सात ज्ञान की इस प्रकार कुल चौदह आत्मिक भूमिकाओं का वर्णन आता है। सांख्य-योग दर्शन की क्षिप्त, मूढ़, विक्षिप्त, एकाग्र और निरुद्ध ये पाँच चित्त-भूमिकाएँ भी इन्हीं चौदह भूमिकाओं का सक्षिप्त वर्गीकरण मात्र है। बौद्ध दर्शन में भी इसी आध्यात्मिक विकासक्रम को पृथग्जन, सोतापन्न आदि छः भूमिकाओं में विभक्त करके वर्णन आता है। इस प्रकार हम सभी भारतीय दर्शनों में संसार से मोक्ष पर्यन्त की स्थिति, उसके क्रम और उसके कारणों के विषय में

१. निर्जरा तत्त्व की परिगणना यहाँ नहीं की है। आंशिक कर्मक्षय विचरा है और सर्वांशतः कर्मक्षय मोक्ष है।—संपादक

सर्वथा एक मत और एक विचार देखते हैं, तब प्रश्न उठता है कि जब सभी दर्शनो के विचारों में मौलिक एकता है तब पन्थ-पन्थ के बीच कभी न मिट सके इतना अधिक भेद क्यों दिखता है ?

इसका उत्तर स्पष्ट है। पन्थों की भिन्नता के मुख्य दो कारण हैं : तत्त्वज्ञान की भिन्नता तथा बाह्य आचार-विचार की भिन्नता। कई पन्थ ऐसे हैं, जिनके बीच बाह्य आचार-विचार की भिन्नता के अतिरिक्त तत्त्वज्ञान की विचारसरणी में भी अमुक भेद है; जैसे कि वेदान्त, बौद्ध और जैन आदि पन्थ। कई पन्थ या उनकी शाखाएँ ऐसी भी हैं जिनकी तत्त्वज्ञान-विषयक विचारसरणी में खास भेद नहीं होता, उनका भेद मुख्य रूप से बाह्य आचार के आधार पर पैदा होता है और पोषित होता है; उदाहरणार्थ, जैन दर्शन की श्वेताम्बर, दिगम्बर और स्थानकवासी इन तीन शाखाओं को इस वर्ग में गिनाया जा सकता है।

आत्मा को कोई एक माने या अनेक माने, कोई ईश्वर को माने या न माने इत्यादि तात्त्विक विचारणा का भेद बुद्धि के तरतमभाव पर आधारित है और वैसा तरतमभाव अनिवार्य है। इसी प्रकार बाह्य आचार एवं नियमों के भेद बुद्धि, रुचि तथा परिस्थिति के भेद में से पैदा होते हैं। कोई काशी जाकर गंगास्नान और बिस्वनाथ के दर्शन में पवित्रता माने, कोई बुद्ध-नया और सारनाथ में जाकर बुद्ध के दर्शन में कृतकृत्यता माने, कोई शत्रुजय के दर्शन में सफलता माने, कोई मक्का अथवा जेरुसलम जाकर धन्यता समझे; इसी प्रकार कोई एकादशी के तप-उपवास को अतिपवित्र माने, कोई अष्टमी और चतुर्दशी के व्रत को महत्त्व दे; कोई तप ऊपर अधिक भार न देकर दान पर भार दे, तो दूसरा कोई तप ऊपर भी अधिक भार दे। इस प्रकार परम्परागत भिन्न-भिन्न संस्कारों का पोषण और रुचि-भेद का मानसिक बानावरण अनिवार्य होने के बावजूद आचार और प्रवृत्ति का भेद कभी मिटेगा नहीं। भेद की उत्पादक एवं पोषक इतनी अधिक बातों के होने पर भी सत्य एक ऐसा पदार्थ है जो वास्तव में लक्षित होता ही नहीं है। इसलिए हम उपर्युक्त आध्यात्मिक विकासक्रम की तुलना में देखते हैं कि निरूपणपद्धति, भाषा और रूप चाहे जो हो, परन्तु जीवन का सत्य एक समान ही सभी अनुभवी तत्त्वज्ञों के अनुभव में प्रकट हुआ है।

प्रस्तुत वस्तुव्य पूर्ण करने से पूर्व जैन दर्शन की सर्वमान्य दो विशेषताओं का उल्लेख करना आवश्यक प्रतीत होता है। अनेकान्त और अहिंसा इन दो मुद्दों की चर्चा पर ही समग्र जैन साहित्य का निर्माण हुआ है। जैन आचार और सम्प्रदाय की विशेषता इन दो मुद्दों द्वारा ही स्पष्ट की जा सकती है। सत्य वस्तुतः एक ही होता है, परन्तु मनुष्य की दृष्टि उसे एक रूप में ग्रहण नहीं कर सकती। अतः सत्य के दर्शन के लिए मनुष्य को चाहिए कि वह अपनी दृष्टि-मर्यादा विकसित करे और उसमें सत्यग्रहण की श्यामम्भव सभी रीतियों को स्थान दे। इस उदात्त और विशाल भावना में अनेकान्त की विचारसरणी का जन्म हुआ है। इस सरणी का आयोजन वादविवाद में जय प्राप्त करने के लिए अथवा वितण्डावाद के दावपेच खेलने के लिए अथवा तो शब्दच्छल की चालाकी का खेल खेलने के लिए नहीं हुआ है, परन्तु इसका आयोजन तो जीवन-शोधन के एक भाग के रूप में विवेकशक्ति को विकसित करने और सत्य की दिशा में आगे बढ़ने के लिए हुआ है। इससे अनेकान्त-विचारसरणी का सही अर्थ यह है कि सत्यदर्शन को लक्ष्य में रखकर उसके सभी अंशों और भागों को एक विशाल मानस-वर्तुल में योग्य स्थान देना।

जैसे-जैसे मनुष्य की विवेकशक्ति बढ़ती जाती है वैसे वैसे उसकी दृष्टि-मर्यादा बढ़ने के कारण उसे अपने भीतर रही हुई संकुचितताओं और वासनाओं के दबाव का सामना करना पड़ता है। जब तक मनुष्य संकुचितता और वासनाओं का सामना न करे तब तक वह अपने जीवन में अनेकान्त के विचारों को वास्तविक रूप से स्थान दे ही नहीं सकता। इसीलिए अनेकान्त के विचार की रक्षा एवं वृद्धि के प्रश्न से ही अहिंसा का प्रश्न पैदा होता है। जैन अहिंसा सिर्फ चुपचाप बैठे रहने में या धन्य-रोजगार का त्याग करने में या ठूँठ-सी निर्वेष्ट स्थिति साधने में परिसमाप्त नहीं होती, परन्तु वह अहिंसा सच्चे आत्मिक बल की अपेक्षा रखती है। किसी भी विकार के पैदा होने पर, किसी भी वासना के झकने पर अथवा किसी भी संकुचितता के मन में आने पर जैन अहिंसा कहती है कि तू इन विकारों, इन वासनाओं और इन संकुचितताओं से मत बाह्य हो, मत हार, दब नहीं। तू उनका सामना कर और उन विरोधी बलों को पराजित कर। आभ्या-

त्मिक जय का यह प्रयत्न ही मुख्य जैन अहिंसा है। इसे संयम कहो, तप कहो, ध्यान कहो अथवा कोई भी वैसा आध्यात्मिक नाम दो, परन्तु वह वस्तुतः अहिंसा ही है। और, जैन दर्शन कहता है कि अहिंसा केवल स्थूल आचार नहीं है, परन्तु वह शुद्ध विचार के परिपाकस्वरूप आया हुआ जीवनोत्कर्षक आचार है।

ऊपर कहे गये अहिंसा के सूक्ष्म और वास्तविक रूप में से उत्पन्न किसी भी बाह्याचार को अथवा उस सूक्ष्म रूप की पुष्टि के लिए निर्मित किसी भी आचार को जैन तत्त्वज्ञान में अहिंसा के रूप में स्थान है। इसके विपरीत, ऊपर-ऊपर से अहिंसामय दिखाई देनेवाले चाहे जिस आचार अथवा व्यवहार के मूल में यदि उपर्युक्त अहिंसा का आन्तरिक तत्त्व विद्यमान न हो तो वह आचार और वह व्यवहार जैन दृष्टि से अहिंसा है अथवा अहिंसा का पोषक है ऐसा नहीं कहा जा सकता।

यहा जैन तत्त्वज्ञान-विषयक विचार में प्रमेयचर्चा का जान-बूझकर विस्तार नहीं किया; सिर्फ तद्विषयक जैन विचारसरणी का इशारा ही किया है। आचार के बारे में भी बाह्य नियमों और उनकी व्यवस्था के सम्बन्ध में जान-बूझकर चर्चा नहीं की है, परन्तु आचार के मूल तत्त्वों की जीवन-शोधन की दृष्टि से तनिक चर्चा की है, जिन्हे जैन परिभाषा में आस्रव, सबर आदि तत्त्व कहते हैं।

(८० अ० चि० भा० २, पृ० १०४९-१०६१)

आध्यात्मिक विकासक्रम

मोक्ष यानी आध्यात्मिक विकास की पूर्णता । ऐसी पूर्णता अचानक प्राप्त नहीं हो सकती, उसे प्राप्त करने में अमुक समय व्यतीत करना पड़ता है । इसीलिए मोक्ष की प्राप्ति के लिए आध्यात्मिक उत्क्रान्ति का क्रम मानना पड़ना है । तत्त्वज्ञानियों के हृदय में स्वाभाविक रूप से ऐसा प्रश्न उठता है कि इस आध्यात्मिक उत्क्रान्ति का क्रम कैसा है ?

आत्मा की तीन अवस्थाएँ

आध्यात्मिक उत्क्रान्ति के क्रम के विचार के साथ ही उसके आरम्भ का तथा समाप्ति का विचार आता है । उसका आरम्भ उसकी पूर्वसीमा और उसकी समाप्ति उसकी उत्तरसीमा है । पूर्वसीमा से लेकर उत्तरसीमा तक का विकास का वृद्धिक्रम ही आध्यात्मिक उत्क्रान्तिक्रम की मर्यादा है । उसके पूर्व की स्थिति आध्यात्मिक अविकास अथवा प्राथमिक ससार-दशा है और उसके बाद की स्थिति मोक्ष अथवा आध्यात्मिक विकासक्रम की पूर्णता है । इस प्रकार काल की दृष्टि से संक्षेप में आत्मा की अवस्था तीन भागों में विभक्त हो जाती है . (अ) आध्यात्मिक अविकास, (ब) आध्यात्मिक विकासक्रम, (क) मोक्ष ।

(अ) आत्मा म्थायी सुख और पूर्ण ज्ञान प्राप्त करना चाहती है तथा दुःख एवं अज्ञान उसे तनिक भी पसन्द नहीं, फिर भी वह दुःख और अज्ञान के भँवर में पड़ी हुई है इसका क्या कारण ? यह एक गूढ़ प्रश्न है । परन्तु इसका उत्तर तत्त्वज्ञों को प्राप्त हुआ है । वह यह कि 'सुख एवं ज्ञान प्राप्त करने की स्वाभाविक वृत्ति के कारण आत्मा का पूर्णानन्द और पूर्णज्ञानमय स्वरूप सिद्ध होता है, क्योंकि पूर्णानन्द और पूर्णज्ञान जब तक प्राप्त न करे तब तक वह सन्तोष प्राप्त नहीं कर सकती, और फिर भी उस पर अज्ञान

और रागद्वेष के ऐसे प्रबल सस्कार जमे हुए हैं कि उनके कारण उसे सच्चे सुख का भान नहीं हो सकता, और कुछ भान होता है तो भी वह सच्चे सुख की प्राप्ति के लिए प्रवृत्ति नहीं कर सकती।' अज्ञान चेतना के स्फुरण का विरोधी तत्त्व है, अतः जब तक अज्ञान की तीव्रता होती है तब तक चेतना का स्फुरण अत्यन्त मन्द होता है। उसकी वजह से सच्चे सुख और सच्चे सुख के साधन का भास ही नहीं होने पाता। इस कारण आत्मा स्वयं एक विषय में सुख पाने की धारणा से प्रवृत्ति करती है और उसमें निराश होने पर दूसरे विषय की ओर झुकती है। दूसरे विषय में निराश होने पर वह तीसरे विषय की ओर दौड़ती है। इस प्रकार उसकी स्थिति भँवर में पड़ी लकड़ी जैसी अथवा आँधी में उड़ते तिनके जैसी होती है। ऐसी कष्ट-परंपरा का अनुभव करते-करते थोड़ा-सा अज्ञान दूर होता है, तो भी राग-द्वेष की तीव्रता के कारण सुख की सही दिशा में प्रयाण नहीं होता। अज्ञान की कुछ मन्दता से बहुत बार ऐसा भान होता है कि सुख और दुःख के बीच बाह्य जगत में नहीं है, फिर भी रागद्वेष की तीव्रता के परिणाम-स्वरूप पूर्णपरिचित विषयो को ही सुख और दुःख के साधन मानकर उनमें हर्ष एवं विषाद का अनुभव हुआ करता है। यह स्थिति निश्चित लक्ष्यहीन होने से दिशा का सुनिश्चय किये बिना जहाज चलानेवाले माली की स्थिति जैसी होती है। यह स्थिति आध्यात्मिक अविकास काल की है।

(ब) अज्ञान एवं रागद्वेष के चक्र का बल भी सर्वदा जैसा का तैसा नहीं रह सकता, क्योंकि वह बल चाहे जितना प्रबल क्यों न हो, तो भी आखिरकार आत्मिक बल के सामने तो अगण्य है। लाखों मन घास और ककड़ी को जलाने के लिए उतनी ही आग की आवश्यकता नहीं होती। उसके लिए तो आग की एक चिनगारी भी काफी है। शुभ, मात्रा में थोड़ा हो तो भी, लाखों गुना अशुभ की अपेक्षा अधिक बलवान होता है। जब आत्मा में चेतनता का स्फुरण कुछ बढ़ता है और रागद्वेष के साथ होनेवाले आत्मा के युद्ध में जब रागद्वेष की शक्ति कम होती है, तब आत्मा का वीर्य, जो अब तक उल्टी दिशा में कार्य करता था, सही दिशा की ओर मुड़ता है। उसी समय आत्मा अपने ध्येय का निश्चय करके उसे प्राप्त करने का दृढ़ निश्चय करती है और उसके लिए प्रवृत्ति करने लगती है। इस समय

आध्यात्मिक विकास का प्रारम्भ हो जाता है। इसके पश्चात् आत्मा अपनी ज्ञान एवं वीर्यशक्ति की सहायता लेकर अज्ञान और रागद्वेष के साथ कुक्षी करने के लिए अस्त्रास्त्र में उतरती है। वह कभी हारती भी है, परन्तु अन्त में उस हार के परिणामस्वरूप बड़ी हुई ज्ञान एवं वीर्यशक्ति को लेकर हराने-वाले अज्ञान और रागद्वेष को दबाती जाती है। जैसे-जैसे वह दबाती है वैसे-वैसे उसका उत्साह बढ़ता है। उत्साहवृद्धि के साथ ही एक अपूर्व आनन्द की लहर बहने लगती है। इस आनन्द की लहर में आनन्दशिल्प डूबी आत्मा अज्ञान एवं रागद्वेष के चक्र को अधिकाधिक निर्बल करती हुई अपनी सहज स्थिति की ओर आगे बढ़ती जाती है। यह स्थिति आध्यात्मिक विकासक्रम की है।

(क) इस स्थिति की अन्तिम मर्यादा ही विकास की पूर्णता है। इस पूर्णता के प्राप्त होने पर ससार से परे स्थिति प्राप्त होती है। उसमें केवल स्वाभाविक आनन्द का ही साम्राज्य होता है। वह है मोक्षकाल।

चौदह गुणस्थान और उनका विवरण

जैन साहित्य के प्राचीन ग्रन्थ, जो आगम के नाम से प्रसिद्ध हैं, उनमें भी आध्यात्मिक विकास के क्रम से सम्बन्ध रखनेवाले विचार व्यवस्थित रूप से उपलब्ध होते हैं। उनमें आत्मिक स्थिति के चौदह विभाग किये गये हैं, जो गुणस्थान के नाम से प्रसिद्ध हैं।

गुणस्थान

गुण यानी आत्मा की चेतना, सम्यक्त्व, चारित्र्य, वीर्य आदि शक्तियाँ। स्थान यानी उन शक्तियों की शुद्धता की तरतमभाववाली अवस्थाएँ। आत्मा के सहज गुण विविध आवरणों से ससारदशा में आवृत है। आवरणों की विरलता या क्षय का परिमाण जितना विशेष उतनी गुणों की वृद्धि विशेष, और आवरणों की विरलता या क्षय का परिमाण जितना कम उतनी गुणों की वृद्धि कम। इस प्रकार आत्मिक गुणों की शुद्धि के प्रकर्ष या अपकर्षवाले असंख्यात प्रकार सम्भव हैं, परन्तु संक्षेप में उनको चौदह भागों में बाँटा गया है। वे गुणस्थान कहलाते हैं। गुणस्थान की कल्पना मुख्य

रूप से मोहनीय कर्म की विरलता एवं क्षय के आधार पर की गई है। मोहनीय कर्म की मुख्य दो शक्तियाँ हैं। पहली शक्ति का कार्य आत्मा के सम्यक्त्व गुण को आवृत करने का है, जिससे कि आत्मा में तात्त्विक रुचि अथवा सत्यदर्शन नहीं होने पाता। दूसरी शक्ति का कार्य आत्मा के चारित्र गुण को आवृत करने का है, जिससे आत्मा तात्त्विक रुचि या सत्यदर्शन के होने पर भी तदनुसार प्रवृत्ति करके स्वरूपलाभ प्राप्त नहीं कर सकती। सम्यक्त्व की प्रतिबन्धक मोहनीय की प्रथम शक्ति दर्शनमोहनीय और चारित्र की प्रतिबन्धक मोहनीय की दूसरी शक्ति चारित्रमोहनीय कहलाती है। इन दोनों में दर्शनमोहनीय प्रबल है, क्योंकि जब तक उसकी विरलता या क्षय न हो तब तक चारित्र मोहनीय का बल कम नहीं होता। दर्शनमोहनीय का बल घटने पर चारित्रमोहनीय क्रमशः निर्बल होकर अन्त में सर्वथा क्षीण हो ही जाता है। ममत्त कर्मावरणों में प्रधानतम और बलवत्तम मोहनीय ही है। इसका कारण यह है कि जब तक मोहनीय की शक्ति तीव्र होती है तब तक अन्य आवरण भी तीव्र ही रहते हैं और उसकी शक्ति कम होते ही अन्य आवरणों का बल मन्द होता जाता है। इसी कारण गुणस्थानों की कल्पना मोहनीय कर्म के तरतमभाव के आधार पर की गई है।

ये गुणस्थान ये हैं—(१) मिथ्यादृष्टि, (२) सास्वादन, (३) सम्यक्-मिथ्यादृष्टि, (४) अविरतसम्यग्दृष्टि, (५) देशविगति (विरत-विरत), (६) प्रमत्तसयत, (७) अप्रमत्तसयत, (८) अपूर्वकरण (निवृत्तिबादर), (९) अनिवृत्तिबादर, (१०) सूक्ष्मसम्यग्राय, (११) उपशान्तमोह, (१२) क्षीणमोह, (१३) सयोगकेवली, (१४) अयोग-केवली।

(१) जिस अवस्था में दर्शनमोहनीय की प्रबलता के कारण सम्यक्त्व गुण आवृत होने से आत्मा की तत्त्वरुचि ही प्रकट नहीं हो सकती और जिससे उसकी दृष्टि मिथ्या (मत्प विरुद्ध) होती है वह अवस्था मिथ्यादृष्टि है।

(२) ग्यारहवें गुणस्थान से पतित होकर प्रथम गुणस्थान पर पहुँचने तक बीच में बहुत ही थोड़े समय की जो अवस्था प्राप्त होती है वह सास्वादन

अवस्था है। इसका सास्वादन नाम इसलिए पड़ा है कि इसमें पतनोन्मुख आत्मा में तत्त्वरुचिका स्वल्प भी आस्वाद होता है, जैसे कि मिष्टान्न के भोजन के अनन्तर उल्टी होने पर एक विलक्षण स्वाद होता है। यह दूसरा गुणस्थान पतनोन्मुख आत्मा की ही स्थिति है।

(३) झूला झूलनेवाले मनुष्य की भाँति जिस अवस्था में आत्मा चोन्नायमान होती है, जिसके कारण वह सर्वथा सत्यदर्शन भी नहीं कर सकती अथवा सर्वथा मिथ्यादृष्टि की स्थिति में भी नहीं रह सकती अर्थात् उसकी सगयालु-मी स्थिति हो जानी है उस अवस्था को सम्यक्-मिथ्यादृष्टि कहते हैं। इस गुणस्थान में दर्शनमोहनीय का विष पहले जैसा तीव्र नहीं रहता, परन्तु होता है तो अवश्य।

(४) जिस अवस्था में दर्शनमोहनीय का बल या तो बिलकुल दब जाता है अथवा विरल हो जाता है, या फिर बिलकुल क्षीण हो जाता है, जिसके कारण आत्मा अमन्दिग्रह रूप से सत्यदर्शन कर सकती है, वह अवस्था अविग्रहमम्यदृष्टि है। इसका अविरत नाम इसलिए है कि इसमें चारित्र्य-मोहनीय की मत्ता मविशेष होने में विरति (त्यागवृत्ति) का उदय नहीं हो पाता।

(५) जिस अवस्था में सत्यदर्शन के अलावा अल्पाश में भी त्याग-वृत्ति का उदय होता है वह देशविरति है। इसमें चारित्र्यमोहनीय की सत्ता अवश्य कम होती है और कमी के अनुपात में त्यागवृत्ति होती है।

(६) जिस अवस्था में त्यागवृत्ति पूर्ण रूप से उदित होती है, परन्तु बीच-बीच में प्रमाद (स्खलन) की सम्भावना रहती है वह प्रमत्तसयत अवस्था है।

(७) जिसमें प्रमाद की तनिक भी शक्यता नहीं होती वह अप्रमत्त-सयत अवस्था है।

(८) जिस अवस्था में पहले कभी अनुभव न किया हो ऐसी आत्म-शुद्धिका अनुभव होता है और अपूर्व वीर्योत्साह—आत्मिक सामर्थ्य—प्रकट होता है वह अवस्था अपूर्वकरण है। इसका दूसरा नाम निवृत्ति-बादर भी है।

(९) जिस अवस्था में चारित्र्यमोहनीय कर्म के शेष अशों का उप-

धमन या क्षीण करने का कार्य होता है वह अवस्था अनिवृत्तिवादर है।

(१०) जिस अवस्था में मोहनीय का अश लोभ के रूप में ही उदयमान होता है और वह भी अत्यन्त सूक्ष्म मात्रा में, वह अवस्था सूक्ष्मसम्पराय है।

(११) जिस अवस्था में सूक्ष्म लोभ तक उपशान्त हो जाता है वह उपशान्तमोहनीय है। इस गुणस्थान में दर्शनमोहनीय का सर्वथा क्षय सम्भव है, परन्तु चारित्रमोहनीय का वैसा क्षय नहीं होता, केवल उसकी सर्वांशतः उपशान्ति होती है। इसके कारण ही मोह का पुनः उद्रेक होने पर इस गुणस्थान से अवश्य पतन होता है और प्रथम गुणस्थान तक जाना पड़ता है।

(१२) जिस अवस्था में दर्शनमोहनीय और चारित्रमोहनीय का सर्वथा क्षय हो जाता है वह क्षीणमोहनीय है। इस स्थिति से पतन की सम्भावना ही नहीं रहती।

(१३) जिस अवस्था में मोह के आत्यन्तिक अभाव के कारण वीर-रागदशा के प्राकट्य के साथ सर्वज्ञत्व प्राप्त होता है वह अवस्था सयोग-गुणस्थान है। इस गुणस्थान में शारीरिक, मानसिक और वाचिक व्यापार होते हैं। इससे इसे जीवन्मुक्ति कह सकते हैं।

(१४) जिस अवस्था में शारीरिक, मानसिक और वाचिक प्रवृत्तियों का भी अभाव हो जाता है वह अयोगगुणस्थान है। यह गुणस्थान अन्तिम है। अतः शरीरपात होते ही इसकी समाप्ति होती है और उसके पश्चात् गुणस्थानातीत विदेहमुक्ति प्राप्त होती है।'

प्रथम गुणस्थान अविकासकाल है। दूसरे और तीसरे इन दो गुणस्थानों में विकास का तनिक स्फुरण होता है, परन्तु उसमें प्रबलता अविकास की ही होती है। चौथे से विकास क्रमशः बढ़ता-बढ़ता वह चौदहवें गुणस्थान में पूर्ण कला पर पहुँचता है और उसके बाद मोक्ष की प्राप्ति होती है। जैन विचारसरणी का पृथक्करण इतना ही किया जा सकता है कि पहले के तीन गुणस्थान अविकासकाल के हैं और चौथे से चौदहवें तक के गुणस्थान विकास एवं उसकी वृद्धिकाल के हैं; उसके पश्चात् मोक्षकाल है।

१. देखो दूसरे कर्मग्रन्थ की मेरी प्रस्तावना तथा व्याख्या।

श्री हरिभद्रसूरि द्वारा दूसरे प्रकार से वर्णित विकासक्रम

इस प्राचीन जैन विचार का वर्णन हरिभद्रसूरि ने दूसरी रीति से भी किया है। उनके वर्णन में दो प्रकार पाये जाते हैं।

आठ दृष्टि का पहला प्रकार

पहले प्रकार में उन्होंने अविकस और विकासक्रम दोनों का समावेश किया है।^१ उन्होंने अविकासकाल को ओषदृष्टि और विकासक्रम को सद्दृष्टि सज्ञा दी है। सद्दृष्टि के मित्रा, तारा, बला, दीप्रा, स्थिरा, कान्ता, प्रभा और परा ये आठ विभाग किये हैं। इन आठ विभागों में विकास का क्रम उत्तरोत्तर बढ़ता जाता है।^२

दृष्टि अर्थात् दर्शन अथवा बोध। इसके दो प्रकार हैं : पहले में सत्-श्रद्धा (तात्त्विक रुचि का) अभाव होता है, जबकि दूसरे में सत्-श्रद्धा होती है। पहला प्रकार ओषदृष्टि और दूसरा योगदृष्टि कहलाता है। पहले में आत्मा की वृत्ति समारप्रवाह की ओर तथा दूसरे में आध्यात्मिक विकास की ओर होती है। इसीलिए योगदृष्टि सद्दृष्टि कही जाती है।

जैसे समेष रात्रि, अमेष रात्रि, समेष दिवस और अमेष दिवस में अनुक्रम से अतिमन्दतम, मन्दतम, मन्दतर और मन्द चाक्षुष ज्ञान होता है और उसमें भी ग्रहाविष्ट और ग्रहमुक्त पुरुष के भेद से, बाल और तरुण पुरुष के भेद से तथा विकृत नेत्रवाले और अविकृत नेत्रवाले पुरुष के भेद से चाक्षुष ज्ञान की अस्पष्टता या स्पष्टता तरतभाव से होती है, वैसी ही ओषदृष्टि की दशा में ससारप्रवाह की ओर हजान होने पर भी आवरण के तरतमभाव से ज्ञान तारतम्यवाला होता है। यह ओषदृष्टि चाहे जैसी हो, परन्तु आध्यात्मिक दृष्टि से वह असद्दृष्टि ही है। उसके पश्चात् जब से आध्यात्मिक विकास का आरम्भ होता है, फिर भले ही उसमें

१. देखो योगदृष्टिसमुच्चय।

२. इसकी विशेष जानकारी के लिए देखो 'समदर्शी आचार्य हरिभद्र' में व्याख्यान ५, पृ० ८० तथा विशेष रूप से पृ० ८५ से आगे।—सम्पादक

बाह्य ज्ञान कम हो, सबसे सद्दृष्टि शुरू होती है, क्योंकि उस समय आत्मा की वृत्ति संसारोन्मुख न रहकर बोधोन्मुख हो जाती है ।

इस सद्दृष्टि (योगदृष्टि) के, विकास के तारतम्य के अनुसार, आठ भेद हैं । इन आठ भेदों में उत्तरोत्तर सविशेष बोध अर्थात् जागृति होती है । पहली मित्रा नामक दृष्टि में बोध और वीर्य का बल तुषाग्नि की प्रभा जैसा होता है । दूसरी तारा दृष्टि में कण्डे की आग की प्रभा जैसा, तीसरी बला दृष्टि में लकड़ी की आग की प्रभा जैसा, चौथी दीप्रा दृष्टि में दीपक की प्रभा जैसा, पाचवी स्थिर दृष्टि में रत्न की प्रभा जैसा, छठी कान्ता दृष्टि में नक्षत्र की प्रभा जैसा, सातवी प्रभा दृष्टि में सूर्य की प्रभा जैसा और आठवी परा दृष्टि में चन्द्र की प्रभा जैसा होता है ।

यद्यपि इनमें से पहली चार दृष्टियों में स्पष्ट रूप से ज्ञेय आत्मतत्त्व का सवेदन नहीं होता, केवल अन्तिम चार दृष्टियों में ही वैसा सवेदन होता है, तथापि पहली चार दृष्टियों की सद्दृष्टि में परिगणना करने का कारण यह है कि उस स्थिति में आने के बाद आध्यात्मिक उत्क्रान्ति का मार्ग निश्चित हो जाता है । योग के यम, नियम, आसन, प्राणायाम, प्रत्याहार, धारणा, ध्यान और समाधि इन आठ अंगों के आचार पर सद्दृष्टि के आठ विभाग समझने चाहिए । पहली दृष्टि में यम की स्थिरता, दूसरी में नियम की—इस प्रकार अनुक्रम से आठवी में समाधि की स्थिरता मुख्य रूप से होती है ।

पहली मित्रा आदि चार दृष्टियों में आध्यात्मिक विकास होता तो है, पर उनमें कुछ अज्ञान और मोह का प्राबल्य रहता है, जब कि स्थिरा आदि बाद की चार दृष्टियों में ज्ञान एव निर्मोहता का प्राबल्य बढ़ता जाता है ।

योग के पाँच भागरूप दूसरा प्रकार

दूसरे प्रकार के वर्णन में उन आचार्य ने केवल आध्यात्मिक विकास के क्रम का ही योग के रूप में वर्णन किया है, उससे पूर्व की स्थिति का वर्णन नहीं किया ।

योग यानी जिससे मोक्ष प्राप्त किया जा सके वैसा धर्मव्यापार । अनादि कालचक्र में जब तक आत्मा की प्रवृत्ति स्वरूप-पराङ्मुख होने से लक्ष्यग्रस्त होती है, उस समय तक को उसकी सारी क्रिया शुभाशय से रहित होने से योगकोटि में नहीं आती । जब से उसकी प्रवृत्ति बदलकर स्वरूपोन्मुख होती है तभी से उसकी क्रिया में शुभाशय का तत्त्व दाखिल होता है । वैसा शुभाशयवाला व्यापार धर्मव्यापार कहलाता है, और फलतः मोक्षजनक होने से वह योग के नाम का पात्र बनता है । इस प्रकार आत्मा के अनादि ससारकाल के दो भाग हो जाते हैं एक अधार्मिक और दूसरा धार्मिक । अधार्मिक काल में धर्म की प्रवृत्ति होती भी वह धर्म के लिए नहीं होती, केवल लोकपक्ति (लोकरजन) के लिए होती है । अतएव वैसी प्रवृत्ति धर्मकोटि में गिनने योग्य नहीं है । धर्म के लिए धर्म की प्रवृत्ति धार्मिक काल में ही शुरू होती है । इसीलिए वैसी प्रवृत्ति योग कहलाती है ।^१

योग के उन्होंने अध्यात्म, भावना, ध्यान, समता और वृत्तिसंशय ये पाँच भाग किये हैं ।

(१) जब थोड़े या अधिक त्याग के साथ शास्त्रीय तत्त्वचिन्तन होता है और भैरी, करुणा आदि भावनाएँ विशेष सिद्ध हो जाती हैं तब वह स्थिति अध्यात्म कहलाती है ।

(२) जब मन समाधिपूर्वक सतत अभ्यास करने में अध्यात्म द्वारा सविशेष पुष्ट होता है तब उसे भावना कहते हैं । भावना में अशुभ अभ्यास दूर होता है, शुभ अभ्यास की अनुकूलता बढ़ती है और सुन्दर चित्त की वृद्धि होती है ।

(३) जब चित्त केवल शुभ विषय का ही अवलम्बन लेता है और उससे स्थिर दीपक के जैसा प्रकाशमान हो वह सूक्ष्म बोधवाला बन जाता है तब उसे ध्यान कहते हैं । ध्यान से चित्त प्रत्येक कार्य में आत्माधीन हो जाता है, भाव निश्चल होता है और बन्धनों का विच्छेद होता है ।

(४) अज्ञान के कारण इष्ट-अनिष्ट रूप से कल्पित वस्तुओं में से

जब विवेक के द्वारा इष्ट-अनिष्टत्व की भावना नष्ट हो जाती है तब वैसी स्थिति समता कहलाती है ।

(५) वासना के सम्बन्ध से उत्पन्न होनेवाली वृत्तियों का निर्मूल निरोध वृत्तिसंशय है ।

ये दोनों प्रकार के वर्णन प्राचीन जैन गुणस्थानक के विचारों का सही पद्धति से किया गया वर्णनमात्र है ।

(द० अ० चि० भा० २, पृ० १०११-१०१४, १०१७-१०२१)

अहिंसा

अहिंसा का सिद्धांत आर्य परंपरा में बहुत ही प्राचीन है और उसका आदर सभी आर्यशाखाओं में एक-सा रहा है। फिर भी प्रजाजीवन के विस्तार के साथ-साथ तथा विभिन्न धार्मिक परंपराओं के विकास के साथ-साथ, उस सिद्धांत के विचार तथा व्यवहार में भी अनेकमुखी विकास हुआ देखा जाता है। अहिंसा-विषयक विचार के मुख्य दो स्रोत प्राचीन काल से ही आर्य परंपरा में बहने लगे ऐसा जान पड़ता है। एक स्रोत तो मुख्यतया श्रमण जीवन के आश्रय में बहने लगा, जब कि दूसरा स्रोत ब्राह्मण परंपरा—चतुर्विध आश्रम—के जीवन-विचार के सहारे प्रवाहित हुआ। अहिंसा के तात्त्विक विचार में उक्त दोनों स्रोतों में कोई मतभेद देखा नहीं जाता। पर उसके व्यावहारिक पहलू या जीवनगत उपयोग के बारे में उक्त दो स्रोतों में ही नहीं, बल्कि प्रत्येक श्रमण एवं ब्राह्मण स्रोत की छोटी-बड़ी अवान्तर शाखाओं में भी, नाना प्रकार के मतभेद तथा आपसी विरोध देखे जाते हैं। उसका प्रधान कारण जीवनदृष्टि का भेद है। श्रमण परंपरा की जीवनदृष्टि प्रधानतया वैयक्तिक और आध्यात्मिक रही है, जब कि ब्राह्मण परंपरा की जीवनदृष्टि प्रधानतया सामाजिक या लोकसंग्राहक रही है। पहली में लोकसंग्रह तभी तक इष्ट है जब तक वह आध्यात्मिकता का विरोधी न हो। जहाँ उसका आध्यात्मिकता से विरोध दिखाई दिया वहाँ पहली दृष्टि लोकसंग्रह की ओर उदासीन रहेगी या उसका विरोध करेगी। जब कि दूसरी दृष्टि में लोकसंग्रह इतने विशाल पैमाने पर किया गया है कि जिससे उसमें आध्यात्मिकता और भौतिकता परस्पर टकराने नहीं पाती।

आगमों में अहिंसा का निरूपण

श्रमण परंपरा की अहिंसा संबंधी विचारधारा का एक प्रवाह अपने

विशिष्ट रूप से बहता था, जो कालक्रम से आगे जाकर दीर्घ तपस्वी भगवान् महावीर के जीवन में उदात्त रूप में व्यक्त हुआ। हम उस प्रकटीकरण को 'आचाराङ्ग', 'सूत्रकृताङ्ग' आदि प्राचीन जैन आगमों में स्पष्ट देखते हैं। अहिंसा धर्म की प्रतिष्ठा तो आत्मोपम्य की दृष्टि में से ही हुई थी, पर उक्त आगमों में उसका निरूपण और विश्लेषण इस प्रकार हुआ है—

(१) दुःख और भय का कारण होने से हिंसामात्र वर्ज्य है, यह अहिंसा सिद्धान्त की उपपत्ति।

(२) हिंसा का अर्थ यद्यपि प्राणनाश करना या दुःख देना है, तथापि हिंसजन्य दोष का आधार तो मात्र प्रमाद अर्थात् रागद्वेषादि ही है। अगर प्रमाद या आसक्ति न हो तो केवल प्राणनाश हिंसा कोटि में आ नहीं सकता, यह अहिंसा का विश्लेषण।

(३) वध्य जीवों का कद, उनकी सख्या तथा उनकी इन्द्रिय आदि संपत्ति के तारतम्य के ऊपर हिंसा के दोष का तारतम्य अवलंबित नहीं है; किन्तु हिंसक के परिणाम या वृत्ति की तीव्रता-मंदता, सज्जानता-अज्ञानता या बलप्रयोग की न्यूनाधिकता के ऊपर अवलंबित है, ऐसा कोटिक्रम।

उपर्युक्त तीनों बातें भगवान् महावीर के विचार तथा आचार में से फलित होकर आगमों में ग्रथित हुई हैं। कोई एक व्यक्ति या व्यक्ति-समूह कैसा ही आध्यात्मिक क्यों न हो, पर वह समयमलक्षी जीवनधारण का भी प्रश्न सोचता है तब उसमें से उपर्युक्त विश्लेषण तथा कोटिक्रम अपने आप ही फलित हो जाता है। इस दृष्टि से देखा जाए तो कहना पड़ता है कि आगे के जैन वाङ्मय में अहिंसा के सबंध में जो विशेष ऊहापोह हुआ है उसका मूल आधार तो प्राचीन आगमों में प्रथम से ही रहा।

समूचे जैन वाङ्मय में पाए जानेवाले अहिंसा के ऊहापोह पर जब हम दृष्टिपात करते हैं, तब हमें स्पष्ट दिखाई देता है कि जैन वाङ्मय का अहिंसा संबंधी ऊहापोह मुख्यतया चार बलों पर अवलंबित है। पहला तो यह कि वह प्रधानतया साधु जीवन का ही अतएव नवकोटिक-पूर्ण अहिंसा का ही विचार करता है। दूसरा यह कि वह ब्राह्मण परंपरा में विहित मानी जानेवाली और प्रतिष्ठित समझी जानेवाली यज्ञीय आदि अनेकविध हिंसाओं का विरोध करता है। तीसरा यह कि वह अन्य श्रमण परंपराओं के त्यागी

जीवन की अपेक्षा भी जैन श्रमण का त्यागी जीवन विशेष नियन्त्रित रखने का आग्रह रखता है। चौथा यह कि वह जैन परंपरा के ही अवान्तर फिरकों में उत्पन्न होनेवाले पारस्परिक विरोध के प्रश्नों के निराकरण का भी प्रयत्न करता है।

नवकोटिक-पूर्ण अहिंसा के पालन का आग्रह भी रखना और संयम या सद्गुणविकास की दृष्टि से जीवननिर्वाह का समर्थन भी करना—इस विरोध में से हिंसा के द्रव्य, भाव आदि भेदों का ऊहापोह फलित हुआ और अन्त में एक मात्र निश्चय सिद्धान्त यही स्थापित हुआ कि आखिर को प्रमाद ही हिंसा है। अप्रमत्त जीवनव्यवहार देखने में हिंसात्मक हो तब भी वह वस्तुतः अहिंसक ही है। जहाँ तक इस आसरी नतीजे का सबध है वहाँ तक श्वेताम्बर-दिगम्बर आदि किसी भी जैन फिरके का इसमें थोड़ा भी मतभेद नहीं है। सब फिरकों की विचारसरणी, परिभाषा और दलीले एक-ही हैं।^१

वैदिक हिंसा का विरोध

वैदिक परंपरा में यज्ञ, अतिथि श्राद्ध आदि अनेक निमित्तों में होने वाली जो हिंसा धार्मिक मानकर प्रतिष्ठित करार दी जाती थी उसका विरोध साख्य, बौद्ध और जैन परंपरा ने एक-सा किया है, फिर भी आगे जाकर इस विरोध में मुख्य भाग बौद्ध और जैन का ही रहा है। जैन वाक्प्रयोग अहिंसा के ऊहापोह में उक्त विरोध की गहरी छाप और प्रतिक्रिया भी है। पद-पद पर जैन साहित्य में वैदिक हिंसा का खण्डन देखा जाता है। साथ ही जब वैदिक लोग जैनो के प्रति यह आशंका करते हैं कि अगर धार्मिक हिंसा भी अकर्तव्य है, तो तुम जैन लोग अपनी समाज रचना में मन्दिरनिर्माण, देवपूजा आदि धार्मिक कृत्यों का समावेश अहिंसक रूप से कैसे कर सकोगे इत्यादि। इस प्रश्न का खुलासा भी जैन वाक्प्रयोग के अहिंसा सबंधी ऊहापोह में सविस्तर पाया जाता है।

जैन और बौद्धों के बीच विरोध का कारण

प्रमाद—मानसिक दोष ही मुख्यतया हिंसा है और उस दोष में से

१. देखो 'ज्ञानविन्दु' में टिप्पण पृ० ७९ से।

जनित प्राण-नाश ही हिंसा है—यह विचार जैन और बौद्ध परंपरा में एक-सा मान्य है, फिर भी हम देखते हैं कि पुराकाल से जैन और बौद्ध परंपरा के बीच अहिंसा के सबंध में पारस्परिक खण्डन-मण्डन बहुत हुआ है। 'सूत्र-कृताङ्ग' जैसे प्राचीन आगम में भी अहिंसा सबंधी बौद्ध मन्तव्य का खंडन है। इसी तरह 'मज्झिमनिकाय' जैसे पिटक ग्रंथों में भी जैन अहिंसा का सपरिहास खण्डन पाया जाता है। उत्तरवर्ती निर्युक्ति आदि जैन ग्रंथों में तथा 'अभिधर्मकोष' आदि बौद्ध ग्रंथों में भी वही पुराना खण्डन-मण्डन नए रूप में देखा जाता है। जब जैन-बौद्ध दोनों परंपराएँ वैदिक हिंसा की एक-सी विरोधिनी हैं और जब दोनों की अहिंसा सबंधी व्याख्या में कोई तात्त्विक मतभेद नहीं, तब पहले से ही दोनों में पारस्परिक खण्डन-मण्डन क्यों शुरू हुआ और चल पड़ा—यह एक प्रश्न है। इसका जवाब जब हम दोनों परंपराओं के साहित्य को ध्यान से पढ़ने हैं, तब मिल जाता है। खण्डन-मण्डन के अनेक कारणों में से प्रचान कारण तो यही है कि जैन परंपरा ने नवकोटिक अहिंसा की सूक्ष्म व्याख्या को अमल में लाने के लिए जो बाह्य प्रवृत्ति को विशेष नियंत्रित किया वह बौद्ध परंपरा ने नहीं किया। जीवन-सबंधी बाह्य प्रवृत्तियों के अति नियंत्रण और मध्यममार्गीय शैथिल्य के प्रबल भेद में से ही जैन और बौद्ध परंपराएँ आपस में खण्डन-मण्डन में प्रवृत्त हुईं। इस खण्डन-मण्डन का भी जैन वाङ्मय के अहिंसा सबंधी ऊहापोह में खासा हिस्सा है, जिसका कुछ नमूना ज्ञानबिन्दु के टिप्पणों में दिए हुए जैन और बौद्ध अव-तरणों से जाना जा सकता है। जब हम दोनों परंपराओं के खण्डन-मण्डन को तटस्थ भाव से देखते हैं तब निःसंकोच कहना पड़ता है कि बहुधा दोनों ने एक-दूसरे को गलत रूप से ही समझा है। इसका एक उदाहरण 'मज्झिम-निकाय' का उपालिमुन और दूसरा नमूना सूत्रकृताङ्ग (१. १. २ २४-३२; २. ६. २६-२८) का है।

अहिंसा की कोटिकी हिंसा

जैसे-जैसे जैन साधुमण्ड का विस्तार होता गया और जुदे-जुदे देश तथा काल में नई-नई परिस्थितियों के कारण नए-नए प्रश्न उत्पन्न होते गए, वैसे-वैसे जैन तत्त्वचिन्तकों ने अहिंसा की व्याख्या और विश्लेषण में से एक स्पष्ट

नया विचार प्रकट किया। वह यह कि अगर अप्रमत्त भाव से कोई जीव-विराधना-हिंसा हो जाए या करनी पड़े तो वह मात्र अहिंसाकोटि की अतएव निर्दोष ही नहीं है, बल्कि वह गुण (निर्जरा) वर्षक भी है। इस विचार के अनुसार, साधु पूर्ण अहिंसा का स्वीकार कर लेने के बाद भी अगर संयत जीवन की पुष्टि के निमित्त, विविध प्रकार की हिंसारूप समझी जानेवाली प्रवृत्तियाँ करता है तो वह संयमविकास में एक कदम आगे बढ़ता है। यही जैन परिभाषा के अनुसार निश्चय अहिंसा है। जो त्यागी बिल्कुल वस्त्र आदि रखने के विरोधी थे वे मर्यादित रूप में वस्त्र आदि उपकरण (साधन) रखनेवाले साधुओं को जब हिंसा के नाम पर कोसने लगे, तब वस्त्रादि के समर्थक त्यागियों ने उसी निश्चय सिद्धान्त का आश्रय लेकर जवाब दिया कि केवल संयम के धारण और निर्वाह के वास्ते ही, धारी की तरह मर्यादित उपकरण आदि का रखना अहिंसा का बाधक नहीं। जैन साधुसंघ की इस प्रकार की पारस्परिक आचारभेदमूलक चर्चा के द्वारा भी अहिंसा के ऊहापोह में बहुत-कुछ विकास देखा जाता है, जो ओषनिर्युक्ति आदि में स्पष्ट है।

कभी-कभी अहिंसा की चर्चा शुष्क तक की-सी हुई जान पड़ती है। एक व्यक्ति प्रश्न करता है कि अगर वस्त्र रखना ही है, तो वह बिना फाड़े अखण्ड ही क्यों न रखा जाए, क्योंकि उसके फाड़ने से जो सूक्ष्म अणु उड़ेंगे वे जीवघातक जरूर होंगे। इस प्रश्न का जवाब भी उसी ढंग से दिया गया है। जवाब देनेवाला कहता है कि अगर वस्त्र फाड़ने से फैलनेवाले सूक्ष्म अणुओं के द्वारा जीवघात होता है, तो तुम जो हमें वस्त्र फाड़ने से रोकने के लिए कुछ कहते हो उसमें भी तो जीवघात होता है न?—इत्यादि। अस्तु। जो कुछ हो, पर हम जिनमद्गणि की स्पष्ट वाणी में जैनपरंपरासमत अहिंसा का पूर्ण स्वरूप पाते हैं। वे कहते हैं कि स्थान सजीव हो या निर्जीव, उसमें कोई जीव घातक हो जाता हो या कोई अघातक ही देखा जाता हो, पर इतने मात्र से हिंसा या अहिंसा का निर्णय नहीं हो सकता। हिंसा सचमुच प्रमाद—अयतना—असंयम में ही है, फिर चाहे किसी जीव का घात न भी होता हो। इसी तरह अगर अप्रमाद या यतना—संयम सुरक्षित है, तो जीवघात दिखाई देने पर भी वस्तुतः अहिंसा ही है।

जैन ऊहापोह की क्रमिक भूमिकाएं

उपर्युक्त विवेचन से अहिंसा संबंधी जैन ऊहापोह की नीचे लिखी क्रमिक भूमिकाएँ फलित होती हैं :

(१) प्राण का नाश हिंसारूप होने से उसको रोकना ही अहिंसा है ।

(२) जीवन धारण की समस्या में से फलित हुआ कि जीवन—खासकर संयमी जीवन के लिए अनिवार्य समझी जानेवाली प्रवृत्तियाँ करते रहने पर अगर जीवघात हो भी जाए तो भी यदि प्रमाद नहीं है तो वह जीवघात हिंसारूप न होकर अहिंसा ही है ।

(३) अगर पूर्णरूपेण अहिंसक रहना हो तो वस्तुतः और सर्वप्रथम चित्तगत क्लेश (प्रमाद) का ही त्याग करना चाहिए । यह हुआ तो अहिंसा सिद्ध हुई । अहिंसा का बाह्य प्रवृत्तियों के साथ कोई नियत संबध नहीं है । उसका नियत सबध मानसिक प्रवृत्तियों के साथ है ।

(४) वैयक्तिक या सामूहिक जीवन में ऐसे भी अपवाद-स्थान आते हैं जब कि हिंसा मात्र अहिंसा ही नहीं रहती, प्रत्युत वह गुणवर्धक भी बन जाती है । ऐसे आपवादिक स्थानों में अगर कहीं जानेवाली हिंसा से डरकर उसे आचरण में न लाया जाए तो उलटा दोष लगता है ।

जैन एवं मीमांसक आदि के बीच साम्य

जैन अहिंसा के उत्सर्ग-अपवाद की यह चर्चा ठीक अक्षरशः मीमांसा और स्मृति के अहिंसा संबंधी उत्सर्ग-अपवाद की विचारसरणी से मिलती है । अन्तर है तो यही कि जहाँ जैन विचारसरणी साधु या पूर्णत्यागी के जीवन को लक्ष्य में रखकर प्रतिष्ठित हुई है वहीं मीमांसक और स्मार्तों की विचारसरणी गृहस्थ, त्यागी सभी के जीवन को केन्द्रस्थान में रखकर प्रचलित हुई है । दोनों का साम्य इस प्रकार है—

१ जैन

२ वैदिक

१. सब्जे पाषाण न हंतव्या

१. मा हिंस्यात् संबंधूतानि

१ जैन

२ वैदिक

- | | |
|--|--|
| २. साधुजीवन की अशक्यता का प्रश्न । | २. चारों आश्रम के सभी प्रकार के अधिकारियों के जीवन की तथा तत्संबंधी कर्तव्यों की अशक्यता का प्रश्न । |
| ३. शास्त्रविहित प्रवृत्तियों में हिंसा का अभाव, अर्थात् निषिद्धाचरण हो हिंसा । | ३. शास्त्रविहित प्रवृत्तियों में हिंसा-दोष का अभाव, अर्थात् निषिद्धाचार ही हिंसा है । |

यहाँ यह ध्यान रहे कि जैन तत्त्वज्ञ 'शास्त्र' शब्द से जैन शास्त्र को—खासकर साधु-जीवन के विधि-निषेध प्रतिपादक शास्त्र को ही लेता है, जब कि वैदिक तत्त्वचिन्तक शास्त्र शब्द से उन सभी शास्त्रों को लेता है, जिन में वैयक्तिक, कौटुम्बिक, सामाजिक, धार्मिक और राजकीय आदि सभी कर्तव्यों का विधान है ।

- | | |
|--|--|
| ४. अन्ततोगत्वा अहिंसा का मर्म जिनाज्ञा के—जैन शास्त्र के यथावत् अनुसरण में ही है । | ४. अन्ततोगत्वा अहिंसा का तात्पर्य वेद तथा स्मृतियों की आज्ञा के पालन में ही है । |
|--|--|

(द० औ० चि० ख० २, पृ० ४१२-४१७)

अहिंसा की भावना का विकास

नेमिनाथ की कहना

भगवान् पार्श्वनाथ के पहले निर्ग्रन्थ-परम्परा में यदुकुमार नेमिनाथ हो गए हैं। उनकी अर्ध-ऐतिहासिक जीवनकथाओं में एक घटना का जो उल्लेख मिलता है, उसको निर्ग्रन्थ-परम्परा की अहिंसक भावना का एक सीमाचिह्न कहा जा सकता है। लग्न-विवाहादि सामाजिक उत्सव-समारंभों में जीमने-जिमाने और आमोद-प्रमोद करने का रिवाज तो आज भी चालू है, पर उस समय ऐसे समारंभों में नानाविध पशुओं का वध करके उनके मांस से जीमन को आकर्षित बनाने की प्रथा आम तौर से रही। खास कर क्षत्रियादि जातियों में तो यह प्रथा और भी रूढ़ थी। इस प्रथा के अनुसार लग्न के निमित्त किए जाने वाले उत्सव में वध करने के लिए एकत्र किये गए हरिन

आदि विविध पशुओं का आर्त्तनाद सुनकर नेमिकुमार ने ठीक लग्न के मौके पर ही करुणाद्र होकर अपने ऐसे लग्न का सकल्प ही छोड़ दिया, जिसमें पशुओं का वध करके मांस का खाना-खिलाना प्रतिष्ठित माना जाता रहा। नेमिकुमार के इस करुणामूलक ब्रह्मचर्यवास का उम्र समय समाज पर ऐसा असर पड़ा और क्रमशः वह असर बढ़ता गया कि धीरे-धीरे अनेक जातियों ने सामाजिक समारम्भों में मांस खाने-खिलाने की प्रथा को ही तिलाञ्जलि दे दी। सम्भवतः यही ऐसी पहली घटना है जो सामाजिक व्यवहारों में अहिंसा की नींव पड़ने की सूचक है। नेमिकुमार यादव-शिरोमणि देवकी-मन्दन कृष्ण के अनुज थे। जान पड़ता है कि इस कारण से द्वांका और मथुरा के यादवों पर अच्छा असर पड़ा।

पार्श्वनाथ का हिंसाविरोध

इतिहास-काल में भगवान् पार्श्वनाथ का स्थान है। उनकी जीवनी कह रही है कि उन्होंने अहिंसा की भावना को विकसित करने के लिए एक दूसरा ही कदम उठाया। पञ्चाग्नि जैसी तामस तपस्याओं में मूक्षम-स्थूल प्राणियों का विचार बिना किए ही आग जलाने की प्रथा थी, जिसमें कभी-कभी ईर्ष्य के साथ अन्य प्राणी भी जल जाते थे। काशीराज अश्वपति के पुत्र पार्श्वनाथ ने ऐसी हिंसाजनक तपस्या का घोर विरोध किया और धर्म-क्षेत्र में अविवेक से होने वाली हिंसा के त्याग की ओर लोकमत तैयार किया।

भगवान् महावीर के द्वारा की गई अहिंसा की प्रतिष्ठा

पार्श्वनाथ के द्वारा पुष्ट की गई अहिंसा की भावना निर्यन्त्रनाथ ज्ञातपुत्र महावीर को विरामत में मिली। उन्होंने यज्ञ-यागादि जैसे धर्म के जुदे-जुदे क्षेत्रों में होनेवाली हिंसा का तत्कालीन बुद्ध की तरह आत्यन्तिक विरोध किया और धर्म के प्रदेश में अहिंसा की इतनी अधिक प्रतिष्ठा की कि इसके बाद तो अहिंसा ही भारतीय धर्मों का प्राण बन गई। भगवान् महावीर की उग्र अहिंसापरायण जीवन-यात्रा तथा एकाग्र तपस्या ने तत्कालीन अनेक प्रभावशाली ब्राह्मण व क्षत्रियों को अहिंसा-भावना की

और सींचा। फलतः जनता में सामाजिक तथा धार्मिक उत्सवों में अहिंसा की भावना ने जड़ जमाई, जिसके ऊपर आगे की निर्ग्रन्थ-परंपरा की अगली पीढ़ियों की कारगुजारी का महल खड़ा हुआ है।

अहिंसा के अन्य प्रचारक

अशोक के पौत्र सप्रति ने अपने पितामह के अहिंसक सस्कार की विरासत को आर्य मुहूर्ति की छत्रछाया में और भी समृद्ध किया। सप्रति ने केवल अपने अधीन राज्य-प्रदेशों में ही नहीं, बल्कि अपने राज्य की सीमा के बाहर भी—जहाँ अहिंसामूलक जीवन-व्यवहार का नाम भी न था—अहिंसा-भावना का फैलाव किया। अहिंसा-भावना के उस स्रोत की बाढ़ में अनेक का हाथ अवश्य है, पर निर्ग्रन्थ अनगारों का तो इसके सिवाय और कोई ध्येय ही नहीं रहा है। वे भारत में पूर्व-पश्चिम, उत्तर-दक्षिण जहाँ-जहाँ गए वहाँ उन्होंने अहिंसा की भावना का ही विस्तार किया और हिंसामूलक अनेक व्यसनों के त्याग की जनता को शिक्षा देने में ही निर्ग्रन्थ-धर्म की कृतकृत्यता का अनुभव किया। जैसे शंकराचार्य ने भारत के चारों कोनों पर मठ स्थापित करके ब्रह्माद्वैत का विजय-स्तम्भ रोपा है, वैसे ही महावीर के अनुयायी अनगार निर्ग्रन्थों ने भारत जैसे विशाल देश के चारों कोनों में अहिंसाद्वैत की भावना के विजय-स्तम्भ रोप दिए हैं—ऐसा कहा जाए तो अत्युक्ति न होगी। लोकमान्य तिलक ने इस बात को यों कहा था कि गुजरात की अहिंसा-भावना जैनो की ही देन है, पर इतिहास हमें कहता है कि वैष्णवादि अनेक वैदिक परम्पराओं की अहिंसामूलक धर्मवृत्ति में निर्ग्रन्थ संप्रदाय का थोड़ा-बहुत प्रभाव अवश्य काम कर रहा है। उन वैदिक सम्प्रदायों के प्रत्येक जीवनव्यवहार की छानबीन करने से कोई भी विचारक यह सरलता से जान सकता है कि इसमें निर्ग्रन्थों की अहिंसा-भावना का पुट अवश्य है। आज भारत में हिंसामूलक यज्ञ-यागादि धर्म-विधि का समर्थक भी यह साहस नहीं कर सकता है कि वह यज्ञमानों को पशुवध के लिए प्रेरित करे।

आचार्य हेमचन्द्र ने गुर्जरपति परममाहेश्वर सिद्धराज तक को बहुत

अंशों में अहिंसा की भावना से प्रभावित किया। इसका फल अनेक दिशाओं में अच्छा आया। अनेक देव-देवियों के सामने खास-खास पर्वों पर होने-वाली हिंसा रुक गई और ऐसी हिंसा को रोकने के व्यापक आन्दोलन की एक नींव पड़ गई। सिद्धगज का उत्तराधिकारी गुर्जरपति कुमारपाल तो परमार्हत ही था। वह सच्चे अर्थ में परमार्हत इसलिए माना गया कि उसने जैसी और जितनी अहिंसा की भावना पुष्ट की और जैसा उसका विस्तार किया वह इतिहास में बेजोड़ है। कुमारपाल की 'अमारि-घोषणा' इतनी लोकप्रिय बनी कि आगे के अनेक निग्रन्थ और उनके गृहस्थ-शिष्य 'अमारि-घोषणा' को अपने जीवन का ध्येय बनाकर ही काम करने लगे। आचार्य हेमचन्द्र के पहले कई निग्रन्थों ने मामाशी जातियों को अहिंसा की दीक्षा दी थी और निग्रन्थ-मंच में ओसवाल-पोरवाल आदि वर्ग स्थापित किए थे। शक आदि विदेशी जानियाँ भी अहिंसा के जेप में बच न सकी। हीरविजयसूरि ने अकबर जैसे भारत-सम्राट से भिक्षा में इतना ही माँगा कि वह हमेशा के लिए नरु तो कुछ खास-खास निधियों पर अमारि-घोषणा जारी करे। अकबर के उम्र पथ पर जहाँगीर आदि उनके वंशज भी चले। जो जन्म में ही मासाशी थे उन मुगल सम्राटों के द्वारा अहिंसा का इतना विस्तार कराना यह आज भी सरल नहीं है।

आज भी हम देखते हैं कि जैन-समाज ही ऐसा है, जो जहाँ तक संभव हो विविध क्षेत्रों में हानेवाली पशु-पक्षी आदि की हिंसा को रोकने का सतत प्रयत्न करता है। इस विशाल देश में जुदे-जुदे सत्कारवाली अनेक जातियाँ पड़ोस-पड़ोस में बसती हैं। अनेक जन्म से ही मासाशी भी हैं। फिर भी जहाँ देखो वहाँ अहिंसा के प्रति लोकरुचि तो है ही। मध्यकाल में ऐसे अनेक सन्त और फकीर हुए जिन्होंने एक मात्र अहिंसा और दया का ही उपदेश दिया है, जो भाग्य की आत्मा में अहिंसा की गहरी जड़ की साक्षी है।

महात्मा गांधीजी ने भारत में नव-जीवन का प्राण प्रस्पंदित करने का सकल्प किया, तो वह केवल अहिंसा की भूमिका के ऊपर ही। यदि उनको अहिंसा की भावना का ऐसा तैयार क्षेत्र न मिलता, तो वे शायद ही इतने सफल होते।

अहिंसा और अमारि

मानवप्रकृति में हिंसा और अहिंसा के तत्त्व रहे हुए हैं। भारत में उसके मूल निवासियों की और बाद में उनके विजेता के रूप में प्रसिद्ध आयों की समृद्धि के समय अनेक प्रकार के बलिदान एवं यज्ञ-याग की प्रथा थी और उसमें केवल पशुपक्षी ही नहीं, बल्कि मनुष्य तक की बलि दी जाती थी। धार्मिक समझा जानेवाला हिंसा का यह प्रकार इतनी हृद तक फैला हुआ था कि उसकी प्रतिक्रिया के रूप में दूसरी ओर हिंसा का विरोध शुरू हुआ था। अहिंसा की भावनावाले ऐसे पन्थ तो भगवान महावीर और बुद्ध के पहले भी स्थापित हो चुके थे। ऐसा होने पर भी अहिंसातत्त्व के अनन्य पोषक एवं अहिंसा की आज की चालू गगोत्री के रूप में जो दो महान् ऐतिहासिक पुरुष हमारे समक्ष हैं वे भगवान महावीर और बुद्ध ही हैं। उनके समय में और उनके पीछे भारत में अहिंसा को जो पोषण मिला है, उसका जितने प्रकार से और जितनी दिशा में प्रचार हुआ है तथा अहिंसा तत्त्व के बारे में जो शास्त्रीय और सूक्ष्म विचार हुआ है उसकी तुलना भारत के बाहर किसी भी देश के इतिहास में प्राप्त नहीं हो सकती। दुनिया के दूसरे देशों और दूसरी जातियों पर असाधारण प्रभाव डालनेवाला, उनको जीतनेवाला और सर्वदा के लिए उनका मन हरनेवाला कोई तत्त्व भारत में उत्पन्न हुआ हो, तो वह हजारों वर्षों से आज तक लगातार कमोबेश रूप में प्रचलित और विकसित अहिंसान्तत्त्व ही है।

अशोक, सम्प्रति और सारबेल

अहिंसा के प्रचारक जैन एवं बौद्ध सभों की व्यवस्थित स्थापना के पश्चात् उनका प्रचारकार्य चारों ओर जोरों से चलने लगा। इसके प्रमाण आज भी विद्यमान हैं। महान् सम्राट् अशोक के धर्मानुशासनों में जो आदेश है उससे स्पष्ट प्रतीत होता है कि उसने उत्सवों और समारम्हों में हिंसा न करने की आज्ञा दी थी, अथवा एक प्रकार से लोगों के समझ वैसा न करने की अपनी इच्छा उसने प्रदर्शित की थी। स्वयं हिंसामुक्त हो, फकीरी अपनाकर राजदण्ड धारण करनेवाले अशोक की धर्माज्ञाओं का प्रभाव

प्रत्येक पन्थ के लोगो पर कितना पड़ा होगा इसकी कल्पना करना मुश्किल नहीं है। राजकीय आदेशो द्वारा अहिंसा के प्रचार का यह मार्ग अशोक के आगे एक गया हो ऐसी बात नहीं है। उसके पौत्र और प्रसिद्ध जैन राजा सम्प्रति ने उस मार्ग का अनुसरण किया था और अपने पितामह की अहिंसा की भावना को उसने अपने ढंग से और अपनी रीति से खूब पोसा था। राजा, राजकुटुम्ब और बड़े-बड़े अधिकारी अहिंसा के प्रचार की ओर उन्मुख हो इस पर से दो बातें महज भाव से जान होती हैं। एक तो यह कि अहिंसा-प्रचारक सघो ने किम हद तक प्रगति की थी कि जिनका असर महान् सम्राटों पर भी पड़ा था, और दूसरी बात यह कि लोगों को अहिंसा-तत्त्व कितना रुचिकर हुआ था अथवा उनमें दाखिल हुआ था कि जिनके कारण वे अहिंसा की घोषणा करनेवाले ऐसे राजाओं का बहुमान करने लगे थे। कालिगराज आर्हुत सम्राट् सार्वेल ने भी इन दिशा में खूब प्रयत्न किये होंगे ऐसा उसके कार्यों पर से लगता है।

बीच-बीच में बलिदानवाले यज्ञ के युग मानवप्रकृति में से उदित होते गये ऐसा इतिहास स्पष्ट कहना है, फिर भी सामान्य रूप से देखने पर भारत में तथा भारत के बाहर उपर्युक्त दोनों अहिंसाप्रचारक सघो के कार्य में अधिक सफलता प्राप्त की है। दक्षिण एवं उत्तर भारत के मध्यकालीन जैन और बौद्ध राजाओं तथा राजकुटुम्बों एवं अधिकारियों का सर्वप्रथम कार्य अहिंसा के प्रचार का ही रहा होगा ऐसा मानने के अनेक कारण हैं।

कुमारपाल और अकबर

पश्चिम भारत के प्रभावशाली राज्यकर्ता पद्म आर्हुत कुमारपाल की अहिंसा तो इतनी अधिक प्रसिद्ध है कि बहुत-से लोगो को वह आज अतिशयतापूर्ण लगती है। मुगलसम्राट् अकबर का मन जीतनेवाले त्यागी, जैन भिक्षु हीरविजयसूरि और उनके अनुगामी मिथ्यो द्वारा बाद-शाहों के पास से अहिंसा के बारे में प्राप्त किये गये फरमान सदा के लिए इतिहास में अमर रहेंगे। इनके अतिरिक्त राजाओं, जमींदारों, उच्च अधिकारियों तथा गाँव के अगुओं की ओर से भी हिंसा न करने के जो वचन दिये गये थे वे यदि हम प्राप्त कर सकें तो इस देश में अहिंसाप्रचारक सघ ने

अहिंसा का वातावरण जमाने में कितना पुरुषार्थ किया था इसकी कुछ कल्पना आ सकती है ।

अहिंसा के प्रचार का एक प्रमाण . पिंजरापोल

अहिंसा के प्रचार के एक सबल प्रमाण के रूप में हमारे यहाँ पिंजरापोल की सस्था चली आ रही है। यह परम्परा कब से और किस के द्वारा अस्तित्व में आई यह निश्चित रूप से कहना कठिन है, फिर भी गुजरात में उसके प्रचार एवं उसकी प्रतिष्ठा को देखते हुए ऐसा मानने का मन हो आता है कि पिंजरापोल सस्था को व्यापक रूप देने में सम्भवतः कुमारपाल और उनके धर्मगुरु आचार्य हेमचन्द्र का मुख्य हाथ रहा हो। समग्र कच्छ, सौराष्ट्र एवं गुजरात तथा राजस्थान के अमुक भाग का कोई ऐसा प्रसिद्ध नगर या अच्छी बस्तीवाला कस्बा शायद ही मिले जहाँ पिंजरापोल न हो। अनेक स्थानों पर तो छोटे-छोटे गावों तक में भी प्राथमिक शालाओं (प्राइमरी स्कूल) की भाँति पिंजरापोल की शाखाएँ हैं। ये सब पिंजरापोल मुख्यतः पशुओं को और अशत पक्षियों को बचाने का और उनकी देखभाल रखने का कार्य करती हैं। हमारे पास इस समय निश्चित आकड़े नहीं हैं, परन्तु मेरा स्थूल अनुमान है कि प्रतिवर्ष इन पिंजरापोलों के पीछे जैन पचास लाख से कम खर्च नहीं करते होंगे और इन पिंजरापोलों के आश्रय में अधिक नहीं तो लाख के करीब छोटे-बड़े जीव पोषण पाने होंगे। गुजरात के बाहर के भागों में जहाँ-जहाँ गोशालाएँ चलती हैं वहाँ मयंत्र आम तौर पर सिर्फ गायों की ही रक्षा की जाती है। गोशालाएँ भी देश में बहुत हैं और उनमें हज़ारों गायें रक्षण पाने हैं। पिंजरापोल की सस्था हो या गोशाला की सस्था हो, परन्तु यह सब पशुरक्षण की प्रवृत्ति अहिंसाप्रचारक सभ के पुरुषार्थ पर ही अवलम्बित है ऐसा कोई भी विचारक कहे बिना शायद ही रहे। इसके अलावा चींटियों को आटा डालने की प्रथा तथा जलचरो को आटे की गोलिएँ मिलाने की प्रथा, शिकार एवं देवी के भोगों को बन्द कराने की प्रथा—यह सब अहिंसा की भावना का ही परिणाम है।

मानवजाति की सेवा करने की प्रवृत्ति

अब तक हमने पशु, पक्षी तथा दूसरे जीवजन्तुओं के बारे में ही विचार किया। अब हम मानवजाति की ओर उन्मुख हो। देश में दानप्रथा इतनी प्रचण्ड रूप से चलती थी कि उसकी वजह से कोई मनुष्य शायद ही भूखा रहता। भयकर और व्यापक लम्बे आकालों में जगदूषा जैसे दानी गृहस्थों ने अपने अन्न-भण्डार तथा खजाने खोल दिये थे इसके विश्वस्त प्रमाण विद्यमान हैं। जिम् देश में पशुपक्षी एवं दूसरे क्षुद्र जीवों के लिए करोड़ों रुपये का खर्च किया जाना हो उम देश में मानवजाति के लिए दयावृत्ति कम हो अथवा तो उनके लिए कुछ भी न किया गया हो ऐसी कल्पना करना भी विचारगम्य के बाहर की बात है। हमारे देश का आतिथ्य प्रसिद्ध है और यह आतिथ्य मानवजाति का ही उपलक्षक है। देश में लाखों त्यागी और साधु-सन्यासी हो गये हैं और आज भी हैं। वे आतिथ्य अथवा मानव के प्रति लोगों की वृत्ति का एक निदर्शन है। अपाहिजों, अनाथों और बीमारों के लिए अधिक से अधिक करने का विधान ब्राह्मण, बौद्ध और जैन शास्त्रों में आता है, जो नत्कालीन लोकरचि का प्रतिघोष ही है। मानवजाति की सेवा की प्रतिदिन बढ़ती जाती आवश्यकता के कारण तथा पञ्चसी-धर्म की महत्ता सर्वप्रथम होने में बहुत बार कई लोग आवेशवश एवं जल्दबाजी में अहिंसा-प्रेमी लोगों को ऐसा कह देने हैं कि उनकी अहिंसा चीटे-चाँटे और बहुत हुआ तो पशु-पक्षी तक गई है, मानवजाति तथा देशबन्धुओं तक उसका बहुत कम प्रसार हुआ है। परन्तु यह विधान योग्य नहीं है इसके लिए नीचे की बातें पर्याप्त समझी जायेगी।

(१) प्राचीन और मध्यकाल को एक ओर रखकर यदि अन्तिम सौ वर्षों में छोटे-बड़े और भयकर अकालों तथा दूसरी प्राकृतिक आपत्तियों को लेकर उस समय का इतिहास देखे, तो उनमें अन्न-कष्ट से पीड़ित मनुष्यों के लिए अहिंसा-पौषक मध की ओर से कितना-कितना किया गया है ! कितना अन्न बाँटा गया है ! औषधोपचार और कपड़ों के लिए भी कितना किया गया है ! उदाहरणार्थ वि. स. १९५६ का अकाल लें, जिसका व्योरा प्राप्त किया जा सकता है।

(२) अकाल या वैसी कोई दूसरी प्राकृतिक आपत्ति न हो उस समय

भी छोटे गाँवों तक में यदि कोई भूखे मर रहा हो ऐसा ज्ञात हो तो उसके लिए महाजन अथवा कोई एकाध गृहस्थ क्या और किस तरह सहायता करता है इसकी जानकारी प्राप्त की जाय ।

(३) आधे करोड़ जितने फकीरों, बाबाओं और माधुसूक्तों का वर्ग अधिकांशतः श्रम किये बिना ही दूसरे साधारण श्रमिकवर्ग जितने ही सुख और आराम से हमेशा निभता आया है और अब भी निभ रहा है ।

अमारिका निषेधात्मक और भावात्मक रूप : अहिंसा और दया

अहिंसा अथवा अमारिके दो रूप हैं : (१) निषेधात्मक, (२) उसमें से फलित होने वाला भावात्मक । किसी को आघात न पहुँचाना अथवा किसी को अपने दुःख का, उसकी अनिच्छा से, साझी न बनाना, यह निषेधात्मक अहिंसा है । दूसरे के दुःख में हाथ बँटाना अथवा तो अपनी सुख-सुविधा का लाभ दूसरे को देना, यह भावात्मक अहिंसा है । यही भावात्मक अहिंसा दया अथवा सेवा कही जाती है । सुविधा की दृष्टि से हम उक्त दोनों प्रकार की अहिंसा का अनुक्रम से अहिंसा और दया इन दो नामों से व्यवहार करेंगे । अहिंसा एक ऐसी वस्तु है जिस की दया की अपेक्षा कही अधिक मूल्यवत्ता होने पर भी वह दया की भाँति एकदम सबकी नजर में नहीं आती । दया को लोकगम्य कहे, तो अहिंसा को स्वगम्य कह सकते हैं । अहिंसाका अनुमरण करनेवाला मनुष्य उसकी सुगन्ध का अनुभव करता है । उमका लाभ तो अनिवार्यतः दूसरो को मिलता है, परन्तु बहुत बार लाभ पानेवाले तक को उस लाभ के कारणरूप अहिंसातत्त्व का ख्याल तक नहीं आता और उस अहिंसा का सुन्दर प्रभाव दूसरो के मन पर पड़ने में बहुत बार काफी लम्बा समय बीत जाता है । दया के बारे में इससे उल्टा है । दया एक ऐसी वस्तु है, जिसके पालनेवाले की अपेक्षा उसका लाभ उठानेवाले को ही वह अधिक सुगन्ध देती है । दया का सुन्दर प्रभाव दूसरो के मन पर पड़ने में समय नहीं लगता । इससे दया खुली तलवार की तरह सबकी दृष्टि में आ जाय ऐसी वस्तु है । इसीलिए उसके आचरण में ही धर्म की प्रभावना दिखती है ।

समाज के व्यवस्थित धारण एवं पोषण के लिए अहिंसा एवं दया दोनों की अनिवार्य आवश्यकता है । जिस समाज और जिस राष्ट्र में जितने अंश में

दूसरों का उत्पीड़न अधिक होता हो, निर्बलों के अधिकार अधिक कुचले जाते हों, वह समाज अथवा वह राष्ट्र उतना ही अधिक दुखी और गुलाम होगा। इससे विपरीत, जिस समाज और जिस राष्ट्र में एक वर्ग का दूसरे वर्ग पर अथवा एक व्यक्ति का दूसरे व्यक्ति पर जितना त्रास कम अथवा दूसरे निर्बलों के अधिकारों की जितनी अधिक रक्षा, उतना ही वह समाज और वह राष्ट्र अधिक सुखी और स्वतंत्र होगा। इसी प्रकार जिस समाज और जिस राष्ट्र में सबल व्यक्तियों की ओर से निर्बलों के लिए अपनी सुख-सुविधा का जितना भोग दिया जायगा, जितनी उनकी अधिक सेवा की जायगी, उतना वह समाज और वह राष्ट्र अधिक स्वस्थ और सम्पन्न होगा। इससे उल्टा, जिनकी अधिक स्वार्थवृत्ति होगी उतना ही अधिक वह समाज पामर और छिन्न-भिन्न होगा। इस प्रकार हम समाजों और राष्ट्रों के इतिहास पर में जो एक निश्चिन्त परिणाम निकाल सकते हैं वह यह कि अहिंसा और दया ये दोनों जितने आध्यात्मिक हित करनेवाले तत्त्व हैं उतने ही वे समाज और राष्ट्र के धारक एवं पोषक तत्त्व भी हैं।

इन दोनों तत्त्वों की जगत के कल्याण के लिए समान आवश्यकता होने पर भी अहिंसा की अपेक्षा दयावृत्ति को जीवन में उतारना कुछ सरल है। अन्तर्दर्शन के बिना अहिंसा को जीवन में उतारना शक्य नहीं है, परन्तु दया तो जिन्हें अन्तर्दर्शन नहीं हुआ है ऐसे हमारे-जैसे साधारण लोगों के जीवन में भी उतर सकती है।

अहिंसा नकारात्मक होने से दूसरे किसी को त्रास देने के कार्य से मुक्त रहने में वह आ जानी है और उसमें बहुत बारीकी से विचार न किया हो तो भी उसका अनुसरण विधिपूर्वक शक्य है, जबकि दया के बारे में ऐसा नहीं है। भावात्मक होने में और उसके आचरण का आधार सयोग और परिस्थिति पर रहने में दया के पालन में विचार करना पड़ता है, बहुत सावधान रहना पड़ता है और देश-काल की स्थिति का खूब ध्यान रखना पड़ता है।

(६० अ० चि० मा० १, पृ० ४५१-४५६)

संधारा और अहिंसा

हिंसा का मतलब है—प्रमाद या रागद्वेष या आसक्ति। उसका त्याग ही

अहिंसा है। जैन ग्रन्थों में प्राचीन काल से चली आनेवाली आत्मघात की प्रथाओं का निषेध किया है। पहाड़ से गिरकर, पानी में डूबकर, जहर खाकर आदि प्रथाएँ मरने की थीं और हैं—धर्म के नाम पर भी और दुनयावी कारणों से भी। जैसे पशु आदि की बलि धर्म रूप में प्रचलित है वैसे ही आत्मबलि भी प्रचलित रही, और कहीं-कहीं अब भी है; खासकर शिव या शक्ति के सामने।

एक तरफ से ऐसी प्रथाओं का निषेध और दूसरी तरफ से प्राणान्त अनशन या सधारे का विधान। यह विरोध जरूर उल्लान में डालनेवाला है, पर भाव समझने पर कोई भी विरोध नहीं होता। जैनधर्म ने जिस प्राणनाश का निषेध किया है वह प्रमाद या आसक्तिपूर्वक किये जानेवाले प्राणनाश का ही। किसी ऐहिक या पारलौकिक संपत्ति की इच्छा से, कामिनी की कामना से और अन्य अम्युदय की वाञ्छा से धर्मबुध्या तरह-तरह के आत्मवध होते रहे हैं। जैनधर्म कहता है वह आत्मवध हिंसा है, क्योंकि उसका प्रेरक तत्त्व कोई-न-कोई आसक्तिभाव है। प्राणान्त अनशन और सधारा भी यदि उसी भाव से या डर से या लोभ से किया जाय तो वह हिंसा ही है। उसे जैनधर्म करने की आज्ञा नहीं देता। जिस प्राणान्त अनशन का विधान है, वह है समाधिमरण।

जब देह और आध्यात्मिक सद्गुण-सयम—इनमें से एक ही की पसदगी करने का विषम समय आ गया तब यदि सचमुच सयमप्राण व्यक्ति हो तो वह देहरक्षा की परवाह नहीं करेगा। मात्र देह की बलि देकर भी अपनी विशुद्ध आध्यात्मिक स्थिति को बचा लेगा; जैसे कोई सच्ची सती दूसरा रास्ता न देखकर देह-नाश के द्वारा भी सतीत्व बचा लेती है। पर उस अवस्था में भी वह व्यक्ति न किमी पर रुष्ट होगा, न किसी तरह भयभीत और न किसी मुविधा पर नुष्ट। उसका ध्यान एकमात्र सयत जीवन को बचा लेने और समभाव की रक्षा में ही रहेगा। जब तक देह और सयम दोनों की समान भाव से रक्षा हो, तब तक दोनों की रक्षा कर्तव्य है, पर एक की ही पसदगी करने का सवाल आवे तब हमारे जैसे देहरक्षा पसद करेंगे और आध्यात्मिक सयम की उपेक्षा करेंगे, जबकि समाधिमरण का अधिकारी उल्टा करेगा। जीवन तो दोनों ही हैं—दैहिक और आध्यात्मिक। जो जिसका

अधिकारी होता है, वह कसौटी के समय पर उसी को पसंद करता है । और ऐसे ही आध्यात्मिक जीवनवाले व्यक्ति के लिए प्राणान्त अनशन की इजाजत है; पामरों, भयभीतो या लालचियों के लिए नहीं । अब आप देखेंगे कि प्राणान्त अनशन देहरूप घर का नाश करके भी दिव्य जीवनरूप अपनी आत्मा को गिरने से बचा लेता है । इसलिए वह सारे अर्थ में तात्त्विक दृष्टि से अहिंसक ही है ।

देह का नाश आत्महत्या कब ? टीकाकारों को उत्तर

जो लेखक आत्मघात रूप में ऐसे सधारे का वर्णन करते हैं वे मर्म तक नहीं सोचते; परन्तु यदि किसी अति उच्च उद्देश्य से किसी पर रागद्वेष बिना किए संपूर्ण मैत्रीभावपूर्वक निर्भय और प्रमत्त हृदय से बापू जैसा प्राणान्त अनशन करे, तो फिर वे ही लेखक उम मरण को सराहेंगे, कभी आत्मघात न कहेंगे, क्योंकि ऐसे व्यक्ति का उद्देश्य और जीवनक्रम उन लेखकों की आँखों के सामने है, जबकि जैन परंपरा में मथारा करनेवाले चाहे शुभाग्रही ही क्यों न हों, पर उनका उद्देश्य और जीवनक्रम इस तरह सुविदित नहीं । परन्तु शास्त्र का विधान तो उसी दृष्टि से है और उसका अहिंसा के साथ पूरा मेल भी है । इस अर्थ में एक उपमा है । यदि कोई व्यक्ति अपना मारा घर जलता देखकर कोशिश करने पर भी उसे जलने से बचा न सके तो वह क्या करेगा ? आखिर में सबको जलता छोड़कर अपने को बचा लेगा । यही स्थिति आध्यात्मिक जीवनेच्छु की रहती है । वह स्वामस्वाह देह का नाश कभी न करेगा । शास्त्र में उसका निषेध है । प्रत्युत देहरक्षा कर्तव्य मानी गई है, पर वह समय के निमित्त । आखिरी लाचारी में ही निदिष्ट घातों के साथ देहनाश समाधिमरण है और अहिंसा भी ; अन्यथा बालमरण और हिंसा ।

भयंकर दुष्काल आदि तङ्गी में देहरक्षा के निमित्त समय से पतन होने का अवसर आवे या अनिवार्य रूप से मरण लानेवाली बीमारियों के कारण खुद को और दूसरों को निरर्थक परेशानी होती हो और फिर भी संयम या सद्गुण की रक्षा सम्भव न हो, तब मात्र समय और समभाव की दृष्टि से सधारे का विधान है, जिसमें एकमात्र सूक्ष्म आध्यात्मिक जीवन को ही

बचाने का लक्ष्य है। जब बापूजी आदि प्राणान्त अनशन की बात करते हैं और मसरूवाला आदि समर्थन करते हैं, तब उसके पीछे यही दृष्टिबिन्दु मुख्य है।

हिंसा नहीं, अपितु आध्यात्मिक वीरता

इसमें हिंसा की कोई बू तक नहीं है। यह तो उस व्यक्ति के लिए विधान है, जो एकमात्र आध्यात्मिक जीवन का उम्मेदवार और तदर्थ की हुई सत्प्रतिज्ञाओं के पालन में रत हो। इस जीवन के अधिकारी भी अनेक प्रकार के होते रहे हैं। एक तो वह जिसने जिनकल्प स्वीकार किया हो, जो आज विच्छिन्न है। जिनकल्पी अकेला रहता है और किसी तरह किसी की सेवा नहीं लेता। उसके वास्ते अन्तिम जीवन की षडियों में किसी की सेवा लेने का प्रसंग न आवे, इसलिये अनिवार्य होता है कि वह सावध और शक्त अवस्था में ही ध्यान और तपस्या आदि द्वारा ऐसी तैयारी करे कि न मरण से डरना पड़े और न किसी ही सेवा लेनी पड़े। वही सब जवाबदेहियों को जदा करने के बाद बाग़्द वर्ष तक अकेला ध्यान-तप करके अपने जीवन का उन्मग्न करना है। पर यह कल्प मात्र जिनकल्पी के लिये ही है। बाकी के विधान जुदे-जुदे अधिकारियों के लिए है। उन सबका सार यह है कि यदि की हुई सत्प्रतिज्ञाओं के भङ्ग का अवसर आवे और वह भङ्ग जो सहन कर नहीं सकता उसके लिए प्रतिज्ञाभंग की अपेक्षा प्रतिज्ञापालनपूर्वक मरण लेना ही श्रेयस्कर है। आप देखेंगे कि इसमें आध्यात्मिक वीरता है। स्थूल जीवन के लोभ से, आध्यात्मिक गुणों से च्युत होकर मृत्यु से भागने की कायरता नहीं है। और न तो स्थूल जीवन की निराशा से ऊबकर मृत्यु के मुख में पड़ने की आत्मवध कहलानेवाली बालिशता है। ऐसा व्यक्ति मृत्यु से जितना ही निर्भय, उतना ही उसके लिए तैयार भी रहता है। वह जीवनप्रिय होता है, जीवन-मोही नहीं। सलेखना मरण को आमंत्रित करने की विधि नहीं है, पर अपने-आप आनेवाली मृत्यु के लिए निर्भय तैयारी मात्र है। उसी के बाद सधारे का भी अवसर आ सकता है। इस तरह यह सारा विचार अहिंसा और तन्मूलक सदगुणों की तन्मयता में से ही आया है, जो आज भी अनेक रूप से शिष्टसमत है।

बौद्धधर्म में आत्मवध

राघाकुल्लन ने जो लिखा है कि बौद्ध-धर्म 'स्युसाइड' को नहीं मानता, सो ठीक नहीं है। खुद बुद्ध के समय भिक्षु छन्न और भिक्षु बल्कली ने ऐसे ही असाध्य रोग के कारण आत्मवध किया था, जिसे तथागत ने मान्य रखा। दोनों भिक्षु अप्रमत्त थे। उनके आत्मवध में फर्क यह है कि वे उपवास आदि के द्वारा धीरे-धीरे मृत्यु की तैयारी नहीं करते, किन्तु एकबारगी शस्त्रवध से स्वनाश करते हैं, जिसे 'हरीकरी' कहना चाहिए। यद्यपि ऐसे शस्त्रवध की संमति जैन ग्रन्थों में नहीं है, पर उसके समान दूसरे प्रकार के वधों की संमति है। दोनों परम्पराओं में मूल भूमिका सम्पूर्ण रूप से एक ही है और वह मात्र समाधिजीवन की रक्षा। 'स्युसाइड' शब्द कुछ निन्द्य-सा है। शस्त्र का शब्द समाधिकरण और पडितमरण है, जो उपयुक्त है। उक्त छन्न और बल्कली की कथा अनुक्रम से मज्झिमनिकाय और सयुक्तनिकाय में है।

कतिपय सूक्त

नमूने के लिए कुछ प्राकृत पद्य और उनका अनुवाद देता हूँ—

मरणपडियारभूया एसा एव च ण मरणणिमित्ता ।

जह गडच्छेअकिरिया णो आयविराहुणारूवा ॥

समाधिमरण की क्रिया मरण के निमित्त नहीं, किन्तु उसके प्रतिकार के लिए है। जैसे फोड़े को नश्वर लगाना आत्मविराधना के लिए नहीं होता।

'जीविय नाभिकसेज्जा मरण नावि परपए ।'

उसे न तो जीवन की अभिलाषा है और न मरण के लिए वह प्रार्थना ही करता है।

'अप्पा खलु संघारो हवई विसुद्धचरित्तम्भि ।'

चरित्र में स्थित विशुद्ध आत्मा ही सघारा है।

(द० औ० चि० सं० २, पृ० ५३३-५३६)

तप

बौद्ध-पिटकों में अनेक जगह 'निगठ' के साथ 'तपस्सी', 'दीघ तपस्सी' ऐसे विशेषण आते हैं। इस तरह कई बौद्ध मुक्तों में राजगृही आदि जैसे स्थानों में तपस्या करते हुए निर्ग्रन्थों का वर्णन है, और खुद तथागत बुद्ध के द्वारा की गई निर्ग्रन्थों की तपस्या की समालोचना भी आती है।^१ इसी तरह जहाँ बुद्ध ने अपनी पूर्व-जीवनी शिष्यों से कही वहाँ भी उन्होंने अपने साधना-काल में की गई कुछ ऐसी तपस्याओं का वर्णन किया है, जो एकमात्र निर्ग्रन्थ-परंपरा की ही कही जा सकती है और इस समय उपलब्ध जैन आगमों में वर्णन की गई निर्ग्रन्थ-तपस्याओं के साथ अक्षरशः मिलती हैं। अब हमें देखना यह है कि बौद्ध पिटकों में आनेवाला निर्ग्रन्थ-तपस्या का वर्णन कहाँ तक ऐतिहासिक है।

तपश्चर्याप्रधान निर्ग्रन्थ-परम्परा

खुद शातपुत्र महावीर का जीवन ही केवल उग्र तपस्या का मूर्त स्वरूप है, जो आचाराग के प्रथम श्रुतस्कंध में मिलता है। इसके सिवाय आगमों के सभी पुराने स्तरों में जहाँ कहीं किसी के प्रव्रज्या लेने का वर्णन आता है वहाँ शुरू में ही हम देखते हैं कि वह दीक्षित निर्ग्रन्थ तपःकर्म^२ का आचरण करता है। एक तरह से महावीर के साधुसंघ की सारी चर्या ही तपोमय मिलती है। अनुत्तरोववाई आदि आगमों में अनेक ऐसे मुनियों का वर्णन

१. मज्झिम० सु० ५६ और १४।

२. देखो मज्झिम० सु० २६। प्रो० कोशावीकृत 'बुद्धचरित'।

३. भगवती ९. ३३। २ १. १९. ६।

है, जिन्होंने उत्कट तप से अपने देह को केवल पजर बना दिया^१ है। इसके सिवाय आज तक की जैन-परंपरा का शास्त्र तथा साधु-गृहस्थों का आचार देखने से भी हम यही कह सकते हैं कि महावीर के शासन में तप की महिमा अधिक रही है और उनके उत्कट तप का असर सब पर ऐसा पड़ा है कि जैनत्व तप का दूसरा पर्याय ही बन गया है। महावीर के विहार के स्थानों में अंग-मगध, काशी-कोशल स्थान मुख्य हैं। जिस राजगृही आदि स्थान में तपस्या करनेवाले निर्ग्रन्थों का निर्देश बौद्ध ग्रन्थों में आता है वह राज-गृही आदि स्थान तो महावीर के साधना और उपदेश-समय के मुख्य धाम रहे हैं और उन स्थानों में महावीर का निर्ग्रन्थ-सच प्रधान रूप से रहा है। इस तरह हम बौद्ध पिटकों और जैन आगमों के मिलान से नीचे लिखे परिणाम पर पहुँचते हैं—

१. खुद महावीर और उनका निर्ग्रन्थ-सच तपोमय जीवन के ऊपर अधिक भार देते थे।

२. अङ्ग-मगध के राजगृही आदि और काशी-कोशल के श्रावस्ती आदि शहरों में तपस्या करनेवाले निर्ग्रन्थ बहुतायत से विचरते और पाए जाते थे।

महावीर के पहले भी तपश्चर्या की प्रधानता

ऊपर के कथन से महावीर के समकालीन और उत्तरकालीन निर्ग्रन्थ-परंपरा की तपस्या-प्रधान वृत्ति में तो कोई सदेह रहता ही नहीं, पर अब विचारना यह है कि महावीर के पहले भी निर्ग्रन्थ-परंपरा तपस्या-प्रधान थी या नहीं ?

इसका उत्तर हमें 'हाँ' में ही मिल जाता है, क्योंकि भ० महावीर ने पार्श्वपत्निक निर्ग्रन्थ-परंपरा में ही दीक्षा ली थी और दीक्षा के प्रारम्भ से ही वे तप की ओर झुके थे। इससे पार्श्वपत्निक-परंपरा का तप की ओर कौसा झुकाव था इसका हमें पता चल जाता है। भ० पार्श्वनाथ का जो जीवन जैन ग्रन्थों में वर्णित है उसको देखने से भी हम यही कह सकते हैं कि

पार्श्वनाथ की निर्ग्रन्थ-परंपरा तपश्चर्या-प्रधान रही। उस परंपरा में भ० महावीर ने क्षुद्रि या विकास का तत्त्व अपने जीवन के द्वारा भले ही दाखिल किया हो, पर उन्होंने पहले से चली आनेवाली पार्श्वपत्निक निर्ग्रन्थ-परंपरा में तपोमार्ग का नया प्रवेग तो नहीं किया। इसका सबूत हमें दूसरी तरह से भी मिल जाता है।

जहाँ बुद्ध ने अपनी पूर्व-जीवनी का वर्णन करते हुए अनेकविध तपस्याओं की नि सारता अपने शिष्यों के सामने कही है वहाँ निर्ग्रन्थ तपस्या का भी निर्देश किया है। बुद्ध ने ज्ञानपुत्र महावीर के पहले ही जन्म लिया था और गृहत्याग करके तपस्वी-मार्ग स्वीकार किया था। उन समय में प्रचलित अन्यान्य पथों की तरह बुद्ध ने निर्ग्रन्थ पथ को भी थोड़े समय के लिए स्वीकार किया था और अपने समय में प्रचलित निर्ग्रन्थ-तपस्या का आचरण भी किया था। इसीलिए जब बुद्ध अपनी पूर्वाचरित तपस्याओं का वर्णन करते हैं, तब उसमें हूबहू निर्ग्रन्थ-तपस्याओं का स्वरूप भी आता है, जो अभी जैन ग्रन्थों और जैन-परंपरा के सिवाय अन्यत्र कहीं देखने को नहीं मिलता। महावीर के पहले जिस निर्ग्रन्थ-तपस्या का बुद्ध ने अनुष्ठान किया वह तपस्या पार्श्वपत्निक निर्ग्रन्थ-परंपरा के सिवाय अन्य किसी निर्ग्रन्थ-परंपरा की सम्भव नहीं है, क्योंकि महावीर तो अभी मौजूद ही नहीं थे और बुद्ध के जन्मस्थान कपिलवस्तु से लेकर उनके साधनाम्बल राजगृही, गया, काशी आदि में पार्श्वपत्निक निर्ग्रन्थ-परंपरा का निर्बिबाद अस्तित्व और प्राधान्य था। जहाँ बुद्ध ने सर्व प्रथम धर्मचक्र-प्रवर्तन किया वह सारनाथ भी काशी का ही एक भाग है, और वह काशी पार्श्वनाथ की जन्मभूमि तथा तपस्याभूमि रही है। अपनी साधना के समय जो बुद्ध के साथ पाँच दूसरे भिक्षु थे वे बुद्ध को छोड़कर सारनाथ-इसिपत्तन में ही आकर अपना तप करते थे। आश्चर्य नहीं कि वे पाँच भिक्षु निर्ग्रन्थ-परंपरा के ही अनुगामी हो। कुछ भी हो, पर बुद्ध ने निर्ग्रन्थ तपस्या का, भले ही थोड़े समय के लिए, आचरण किया था इसमें कोई सदेह नहीं है। और वह तपस्या पार्श्वपत्निक निर्ग्रन्थ-परंपरा की ही हो सकती है। इससे हम यह मान सकते हैं कि ज्ञानपुत्र महावीर के पहले ही निर्ग्रन्थ-परंपरा का स्वरूप तपस्या-प्रधान ही था।

ऊपर की चर्चा से निर्ग्रन्थ-परंपरा की तपस्या संबंधी ऐतिहासिक स्थिति यह फलित होती है कि कम-से-कम पार्श्वनाथ से लेकर निर्ग्रन्थ-परंपरा तपः-प्रधान रही है और उसके तप के झुकाव को महावीर ने और भी बेग दिया है। यहाँ हमारे सामने ऐतिहासिक दृष्टि से दो प्रश्न हैं। एक तो यह कि बुद्ध ने बार-बार निर्ग्रन्थ-तपस्याओं का जो प्रतिवाद या खंडन किया है वह कहाँ तक सही है और उसके खंडन का आधार क्या है ? और दूसरा यह है कि महावीर ने पूर्वप्रचलित निर्ग्रन्थ-तपस्या में कोई विशेषता लाने का प्रयत्न किया है या नहीं और किया है तो क्या ?

बुद्ध के द्वारा किये गये खंडन का स्पष्टीकरण

निर्ग्रन्थ तपस्या के खंडन करने के पीछे बुद्ध की दृष्टि मुख्य यही रही है कि तप यह कायक्लेश है, देहदमन मात्र है। उसके द्वारा दुःखसहन का तो अभ्यास बढ़ता है, लेकिन उसमें कोई आध्यात्मिक मुख या चित्तशुद्धि प्राप्त नहीं होती। बुद्ध की उस दृष्टि का हम निर्ग्रन्थ दृष्टि के साथ मिलान करें तो कहना होगा कि निर्ग्रन्थ-परंपरा की दृष्टि और बुद्ध की दृष्टि में तात्त्विक अंतर कोई नहीं है, क्योंकि बुद्ध महावीर और उनके उपदेश को माननेवाली सारी निर्ग्रन्थ-परंपरा का वादमय दोनों एक स्वर से यही कहते हैं^१ कि कितना ही देहदमन का कायक्लेश उग्र क्यों न हो, पर यदि उसका उपयोग आध्यात्मिक शुद्धि और चित्तक्लेश के निवारण में नहीं होता तो वह देहदमन या कायक्लेश मिथ्या है। इसका मतलब तो यही हुआ कि निर्ग्रन्थ-परंपरा भी देहदमन या कायक्लेश को तभी तक सार्थक मानती है जब तक उसका संबन्ध आध्यात्मिक शुद्धि के साथ हो। तब बुद्ध ने प्रतिवाद क्यों किया ? — यह प्रश्न सहज ही होता है। इसका खुलासा बुद्ध के जीवन के झुकाव से तथा उनके उपदेशों से मिलता है। बुद्ध की प्रकृति विशेष परिवर्तनशील और विशेष तर्कशील रही है। उनकी प्रकृति को जब उग्र देहदमन से संतोष नहीं हुआ तब उन्होंने उसे एक अन्त कह कर छोड़ दिया और ध्यानमार्ग,

नैतिक जीवन तथा प्रज्ञा पर ही मुख्य भार दिया। उनको इसी के द्वारा आध्यात्मिक सुख प्राप्त हुआ और उसी तत्त्व पर अपना नया संघ स्थापित किया।

नये संघ को स्थापित करनेवाले के लिए यह अनिवार्य रूप से जरूरी हो जाता है कि वह अपने आचार-विचार संबन्धी नए झुकाव को अधिक से अधिक लोकग्राह्य बनाने के लिए प्रयत्न करे और पूर्वकालीन तथा समकालीन अन्य सम्प्रदायों के मन्तव्यों की उग्र आलोचना करे। ऐसा किये बिना कोई अपने नये संघ में अनुयायियों को न तो एकत्र कर सकता है और न एकत्र हुए अनुयायियों को स्थिर रख सकता है। बुद्ध के नये संघ की प्रतिस्पर्द्धी अनेक परंपराएँ मौजूद थीं, जिनमें निर्ग्रन्थ-परंपरा का प्राधान्य जैसा-तैसा न था। सामान्य जनता स्थूलदर्शी होने के कारण बाह्य उग्र तप और देह-दमन से सरलता से तपस्वियों की ओर आकृष्ट होती है, यह अनुभव सनातन है। एक तो, पादरूपित्य निर्ग्रन्थ परंपरा के अनुयायियों को तपस्या-संस्कार जन्मसिद्ध था और दूसरे, महावीर के तथा उनके निर्ग्रन्थ-संघ के उग्र तपश्चरण के द्वारा साधारण जनता अनायास ही निर्ग्रन्थों के प्रति झुकती हो थी और तपोनुष्ठान के प्रति बुद्ध का शिथिल रुख देखकर उनके सामने प्रश्न कर बैठती थी कि आप तप को क्यों नहीं मानते? जबकि सब श्रमण तप पर भार देते हैं? तब बुद्ध को अपने पक्ष की सफाई भी करनी थी और साधारण जनता तथा अधिकारी एवं राजा-महाराजाओं को अपने मतव्यों की ओर खींचना भी था। इसलिए उनके लिए यह अनिवार्य हो जाता था कि वे तप की उग्र समालोचना करे। उन्होंने किया भी ऐसा ही। वे तप की समालोचना में सफल तभी हो सकते थे, जब वे यह बतलाएँ कि तप केवल कष्टमात्र है।

उस समय अनेक तपस्वी-मार्ग ऐसे भी थे, जो केवल बाह्य विविध क्लेशों में ही तप की इतिश्री समझते थे। उन बाह्य तपोमार्गों की निःसारता का जहाँ तक सबन्ध है वहाँ तक तो बुद्ध का तपस्या का खंडन

यथार्थ है, पर जब आध्यात्मिक शुद्धि के साथ सबन्ध रखनेवाली तपस्याओं के प्रतिवाद का सवाल आता है तब वह प्रतिवाद न्यायभूत नहीं मालूम होता। फिर भी बुद्ध ने निर्ग्रन्थ-तपस्याओं का खुल्लमखुल्ला अनेक बार विरोध किया है, तो इसका अर्थ इतना ही समझना चाहिए कि बुद्ध ने निर्ग्रन्थ-परम्परा को पूर्णतया लक्ष्य में न लेकर केवल उसके बाह्य तप की ओर ध्यान दिया और दूसरी परंपराओं के खड्ग के साथ निर्ग्रन्थ-परम्परा के तप को भी घसीटा। निर्ग्रन्थ-परम्परा का तात्त्विक दृष्टिकोण कुछ भी क्यों न रहा हो, पर मनुष्य-स्वभाव को देखते हुए तथा जैन ग्रन्थों में आने-वाले कतिपय वर्णनों के आधार पर हम यह भी कह सकते हैं कि सभी निर्ग्रन्थ-तपस्वी ऐसे नहीं थे जो अपने तप या देहदमन को केवल आध्यात्मिक शुद्धि में ही चरितार्थ करते हों। ऐसी स्थिति में यदि बुद्ध ने तथा उनके शिष्यों ने निर्ग्रन्थ-तपस्या का प्रतिवाद किया, तो वह अशत. सत्य भी कहा जा सकता है।

भगवान् महावीर के द्वारा लाई गई विशेषता

दूसरे प्रश्न का जवाब हमें जैन आगमों से ही मिल जाता है। बुद्ध की तरह महावीर भी केवल देहदमन को जीवन का लक्ष्य न समझते थे, क्योंकि ऐसे अनेकविध घोर देहदमन करनेवालों को भ० महावीर ने तापम या मिथ्या तप करनेवाला कहा है।^१ तपस्या के विषय में भी पार्श्वनाथ की दृष्टि मात्र देहदमन या कायक्लेशप्रधान न होकर आध्यात्मिक शुद्धिलक्षी थी। पर इसमें तो सदेह ही नहीं है कि निर्ग्रन्थ-परम्परा भी काल के प्रवाह में पड़कर और मानव-स्वभाव की निर्बलता के अधीन होकर आज की महावीर की परम्परा की तरह मुख्यतया देहदमन की ओर ही झुक गई थी और आध्यात्मिक लक्ष्य एक ओर रह गया था। भ० महावीर ने किया तो तो इतना ही है कि उस परंपरागत स्थूल तप का संबन्ध आध्यात्मिक शुद्धि के साथ अनिवार्य रूप से जोड़ दिया और कह दिया कि सब प्रकार के कायक्लेश, उपवास आदि शरीरेन्द्रियदमन तप हैं, पर वे बाह्य तप हैं, आंतरिक तप

१. उत्तरा० अ० १७।

२. भगवती ३. १। ११. ९।

नहीं ।^१ आन्तरिक व आध्यात्मिक तप तो अन्य ही है, जो आत्मशुद्धि से अनिवार्य संबन्ध रखते हैं और ध्यान-ज्ञान आदि रूप है । महावीर ने पार्ष्वपत्निक निग्रन्थ-परंपरा में चले आनेवाले बाह्य तप को स्वीकार तो किया, पर उसे ज्यो का त्यो स्वीकार नहीं किया, बल्कि कुछ अंश में अपने जीवन के द्वारा उसमें उग्रता ला करके भी उस देहदमन का सबन्ध आभ्यन्तर तप के साथ जोड़ा और स्पष्ट रूप से कह दिया कि तप की पूर्णता तो आध्यात्मिक शुद्धि की प्राप्ति से ही हो सकती है । खुद आचरण से अपने कथन को सिद्ध करके जहाँ एक ओर महावीर ने निग्रन्थ परंपरा के पूर्वप्रचलित द्रुष्क देहदमन में सुधार किया, वहाँ दूसरी ओर अन्य श्रमण-परंपराओं में प्रचलित विविध देहदमनो को भी अपूर्ण तप और मिथ्या तप बतलाया । इसलिए यह कहा जा सकता है कि तपोमार्ग में महावीर की देन खान है और वह यह कि केवल शरीर और इन्द्रियदमन में समा जानेवाले तप शब्द के अर्थ को आध्यात्मिक शुद्धि में उपयोगी ऐसे सभी उपायो तक विस्तृत किया । यही कारण है कि जैन आगमों में पद-पद पर आभ्यन्तर और बाह्य दोनों प्रकार के तपो का साथ-साथ निर्देश आता है ।

बुद्ध को तप की पूर्व परंपरा छोड़कर ध्यान-समाधि की परंपरा पर ही अधिक भार देना था, जब कि महावीर को तप की पूर्व परंपरा बिना छोड़े भी उसके साथ आध्यात्मिक शुद्धि का सबन्ध जोड़कर ही ध्यान-समाधि के मार्ग पर भार देना था । यही दोनों की प्रवृत्ति और प्ररूपणा का मुख्य अन्तर था । महावीर के और उनके शिष्यों के तपम्बी जीवन का जो समकालीन जनता के ऊपर असर पड़ता था उसमें बाधित होकर के बुद्ध को अपने भिक्षु-संघ में अनेक कड़े नियम दाखिल करने पड़े, जो बौद्ध विनय-पिटक को देखने से मालूम हो जाता है ।^२ तो भी बुद्ध ने कभी बाह्य तप का पक्षपात नहीं किया, बल्कि जहाँ प्रसंग आया वहाँ उसका परिहारा ही किया । खुद बुद्ध की इस शैली को उत्तरकालीन सभी बौद्ध लेखकों ने अपनाया है । फलतः आज

१. उत्तरा० ३ ।

२. उदाहरणार्थ—वनस्पति आदि के जन्तुओं की हिंसा से बचने के लिए चातुर्मास का नियम—बौद्ध संघनो परिचय (गुजराती) पृ० २२ ।

हम यह देखते हैं कि बुद्ध का देहदमन-विरोध बौद्ध संघ में सुकुमारता में परिणत हो गया है, जबकि महावीर का बाह्य तपोजीवन जैन-परंपरा में केवल देहदमन में परिणत हो गया है, जो कि दोनों सामुदायिक प्रकृति के स्वाभाविक दोष हैं, न कि मूलपुरुषों के आदर्श के दोष ।

(द० औ० चि० ख० २, पृ० ५३३-५३६)

भगवान महावीर ने तप की शोष कुछ नयी नहीं की थी; तप तो उन्हें कुल और समाज की विरासन में से ही मिला था । उनकी शोष यदि हो तो यह इतनी ही कि उन्होंने तप का—कठोर से कठोर तप का, देहदमन का और कायक्लेश का आचरण करने पर भी उसमें अन्तर्दृष्टि का समावेश किया, अर्थात् बाह्य तप को अन्तर्मुख बनाया । प्रसिद्ध दिगम्बर तार्किक समन्तभद्र की भाषा में कहे तो भगवान महावीर ने कठोरतम तप किया, परन्तु इस उद्देश्य में कि उसके द्वारा जीवन में अधिकाधिक शाका जा सके, अधिकाधिक गहराई में उतरा जा सके और जीवन का आन्तरिक मूल दूर किया जा सके । इसीलिए जैन तप दो भागों में विभक्त होता है : एक बाह्य और दूसरा आभ्यन्तर । बाह्य तप में शरीर से सम्बद्ध और आँखों से देखे जा सके वैसे सभी नियमन आ जाते हैं, जबकि आभ्यन्तर तप में जीवनशुद्धि के सभी आवश्यक नियम आ जाते हैं । भगवान दीर्घतपस्वी कहलाये वह मात्र बाह्य तप के कारण नहीं, परन्तु उस तप का अन्तर्जीवन में पूर्ण उपयोग करने के कारण ही—यह बात भूलनी नहीं चाहिए ।

तप का विकास

भगवान महावीर के जीवन-क्रम में से अनेक परिपक्व फल के रूप में जो हमें विरासत मिली है उसमें तप भी एक वस्तु है । भगवान के पश्चात् आज तक के २५०० वर्षों में जैन सच ने जितना तप का और उसके प्रकारों का सक्रिय विकास किया है उतना दूसरे किसी सम्प्रदाय ने शायद ही किया हो । २५०० वर्षों के इस साहित्य में से केवल तप और उसके विधानों से सम्बद्ध साहित्य को अलग छाँटा जाय, तो एक खासा अम्यासयोग्य भाग तैयार हो सकता है । जैन तप केवल ग्रन्थों में ही नहीं रहा, बल्कि वह तो चतुर्विध

संघ में सजीव और प्रचलित विविध तपों के प्रकारों का एक प्रतिबोधमान है। आज भी तप करने में जैन एक और अद्वितीय समझे जाते हैं। दूसरी किसी भी बात में जैन शायद दूसरों की अपेक्षा पीछे रह जायें, परन्तु यदि तप की परीक्षा—खास करके उपवास-आयबिल की परीक्षा—ली जाय तो समग्र देश में और सम्भवतः समग्र दुनिया में पहले नम्बर पर आनेवाले लोगों में जैन पुरुष नहीं तो स्त्रियाँ तो होगी ही, ऐसा मेरा विश्वास है। तप से सम्बन्ध रखनेवाले उत्सव, उद्यापन और वैसे ही दूसरे उत्तेजक प्रकार आज भी इतने अधिक प्रचलित हैं कि जिस कुटुम्ब ने—खास करके जिस स्त्री ने—तप करके छोटा-बड़ा उद्यापन न किया हो उसे एक तरह अपनी कमी महसूस होती है। मुगल सम्राट् अकबर का आकर्षण करनेवाली एक कठोर तपस्विनी जैन स्त्री ही थी।

परिषह

तप को तो जैन न हो वह भी जानता है, परन्तु परिषहों के बारे में वैसा नहीं है। अर्जुन के लिए परिषह गन्ध कुछ नया-सा लगेगा,^१ परन्तु उसका अर्थ नया नहीं है। घर का त्याग करके भिक्षु बननेवाले को अपने ध्येय की निद्रि के लिए जो-जो सहन करना पड़ता है वह परिषह है। जैन आगमों में ऐसे जो परिषह गिनाये गये हैं वे केवल साधु-जीवन को लक्ष्य में रखकर ही गिनाये हैं। बारह प्रकार का तप तो गृहस्थ और त्यागी दोनों को उद्दिष्ट करके बतलाया है, परन्तु बाईस परिषह तो त्यागी जीवन को उद्दिष्ट करके ही बतलाये हैं। तप और परिषह ये दो अलग-अलग से चीखते हैं, इनके भेद भी अलग-अलग हैं, फिर भी ये दोनों एक-दूसरे से अलग किये न जा सकें ऐसे दो अक्षर हैं।

व्रत-नियम और चारित्र्य ये दोनों एक ही वस्तु नहीं हैं। इसी प्रकार ज्ञान भी दोनों से भिन्न वस्तु है। ऐसा होने पर भी व्रत-नियम, चारित्र्य और ज्ञान इन तीनों का योग एक व्यक्ति में शक्य है और वैसा योग हो तभी

१. बौद्ध पिटको में 'परिसह' के स्थान में 'परिसय' शब्द मिलता है। इस अर्थ में 'उपसर्ग' शब्द तो सर्वसाधारण है।—सम्पादक

जीवन का अधिक से अधिक विकास शक्य है, इतना ही नहीं, बैसे योग-वाली आत्मा का ही अधिक व्यापक प्रभाव दूसरे पर पड़ता है; अथवा यों कहो कि वैसे ही मनुष्य दूसरो का नेतृत्व कर सकता है। इसी कारण भगवान ने तप और परिश्रम में इन तीन तत्त्वों का समावेश किया है। उन्होंने देखा कि मानव का जीवनपथ लम्बा है, उसका ध्येय अत्यन्त दूर है, यह ध्येय जितना दूर है उतना ही सूक्ष्म है और उस ध्येय तक पहुँचते-पहुँचते बड़ी-बड़ी मुसीबतें झेलनी पड़ती हैं, उस मार्ग में भीतरी और बाहरी दोनों शत्रु आक्रमण करते हैं। उन पर पूर्ण विजय अकेले व्रतनियम से, अकेले चारित्र्य से अथवा अकेले तप से शक्य नहीं। इस तत्त्व का अपने जीवन में अनुभव करने के बाद ही भगवान ने तप और परिश्रम की ऐसी व्यवस्था की कि उनमें व्रत-नियम, चारित्र्य और ज्ञान इन तीनों का समावेश हो जाय। यह समावेश उन्होंने अपने जीवन में शक्य करके दिखलाया।

जैन तप में क्रियायोग और ज्ञानयोग का सामंजस्य

असल में तो तप और परिश्रम की उत्पत्ति त्यागी एवं भिक्षुजीवन में से ही हुई है—यद्यपि इनका प्रचार और प्रभाव तो एक सामान्य गृहस्थ तक भी पहुँचा है। आर्यावर्त के त्यागजीवन का उद्देश्य आध्यात्मिक शान्ति ही रहा है। अध्यात्मिक शान्ति अर्थात् क्लेशों और विकारों की शान्ति। आर्य ऋषियों के मन क्लेशों पर विजय ही सच्ची विजय है। इसीलिए महर्षि पतञ्जलि तप का प्रयोजन बताते हुए कहते हैं कि 'तप क्लेशों को निर्बल करने तथा समाधि के सत्कारों को पुष्ट करने के लिए है।' तप को पतञ्जलि क्रियायोग कहते हैं, क्योंकि वे तप में व्रत-नियमों की ही परिगणना करते हैं। इसीलिए उनको क्रियायोग से भिन्न ज्ञानयोग मानना पड़ा है। परन्तु जैन तप में क्रियायोग और ज्ञानयोग दोनों आ जाते हैं, और यह भी स्मरण में रखना चाहिए कि बाह्य तप, जो क्रियायोग ही है, आभ्यन्तर तप यानी ज्ञानयोग की पुष्टि के लिए ही है, और वह ज्ञानयोग की पुष्टि के द्वारा ही जीवन के अन्तिम साध्य में उपयोगी है, स्वतन्त्र रूप से नहीं।

(द० अ० चि० भा० १, पृ० ४४१-४४४)

जैन दृष्टि से ब्रह्मचर्यविचार

जैन दृष्टि का स्पष्टीकरण

मात्र तत्त्वज्ञान या मात्र आचार में जैन दृष्टि परिसमाप्त नहीं होती। वह तत्त्वज्ञान और आचार उभय की मर्यादा स्वीकार करती है। किसी भी वस्तु के (फिर वह जड़ हो या चेतन) सभी पक्षों का वास्तविक समन्वय करना—अनेकान्तवाद—जैन तत्त्वज्ञान की मूल नींव है, और रागद्वेष के छोटे-बड़े प्रत्येक प्रसंग में अलिप्त रहना—निवृत्ति—समग्र आचार का मूल आधार है। अनेकान्तवाद का केन्द्र मध्यस्थता में है और निवृत्ति भी मध्यस्थता में ही पैदा होती है, अतएव अनेकान्तवाद और निवृत्ति ये दोनों एक-दूसरे के पूरक एवं पापक हैं। ये दोनों तत्त्व जितने अंग में समझे जायें और जीवन में उतरे उतने अंग में जैनधर्म का ज्ञान और पालन हुआ ऐसा कहा जा सकता है।

जैनधर्म का झुकाव निवृत्ति की ओर है। निवृत्ति यानी प्रवृत्ति का विरोधी दूसरा पहलू। प्रवृत्ति का अर्थ है रागद्वेष के प्रसंगों में रत होना। जीवन में गृहस्थाश्रम रागद्वेष के प्रसंगों के विधान का केन्द्र है। अतः जिस धर्म में गृहस्थाश्रम का विधान किया गया हो वह प्रवृत्तिधर्म और जिस धर्म में 'गृहस्थाश्रम' नहीं परन्तु वेदल त्याग का विधान किया गया हो वह निवृत्तिधर्म। जैनधर्म निवृत्तिधर्म होने पर भी उसका पालन करने-वालों में जो गृहस्थाश्रम का विभाग है वह निवृत्ति की अपूर्णता के कारण है। सर्वांग में निवृत्ति प्राप्त करने में असमर्थ व्यक्ति जितने अशो में निवृत्ति का सेवन करते हैं उतने अशो में वे जैन हैं। जिन अशो में निवृत्ति का सेवन न कर सके उन अशो में अपनी परिस्थिति के अनुसार विवेकदृष्टि से वे प्रवृत्ति की मर्यादा कर सकते हैं; परन्तु उस प्रवृत्ति का विधान जैनशास्त्र

नहीं करता, उसका विधान तो मात्र निवृत्ति का है। इसलिए जैनधर्म को विधान की दृष्टि से एकाश्रमी कह सकते हैं। वह एकाश्रम यानी ब्रह्मचर्य और संन्यास आश्रम का एकीकरणरूप त्याग का आश्रम।

इसी कारण जैनाचार के प्राणभूत समझे जानेवाले अहिंसा आदि पांच महाव्रत भी विरमण (निवृत्ति) रूप हैं। गृहस्थ के अणुव्रत भी विरमण-रूप हैं। फर्क इतना ही है कि एक में सर्वांग में निवृत्ति है और दूसरे में अल्पांश में। इस निवृत्ति का मुख्य केन्द्र अहिंसा है। हिंसा से सर्वांशतः निवृत्त होने में दूसरे सभी महाव्रत आ जाते हैं। हिंसा के 'प्राणघात' रूप अर्थ की अपेक्षा जैन शास्त्र में उसका बहुत सूक्ष्म और व्यापक अर्थ है। दूसरा कोई जीव दुखी हो या नहीं, परन्तु मलिन वृत्तिमात्र से अपनी आत्मा की शुद्धता नष्ट हो तो भी वह हिंसा है। ऐसी हिंसा में प्रत्येक प्रकार की सूक्ष्म या स्थूल पापवृत्ति आ जाती है। असत्यभाषण, अदत्तादान (चौर्य), अब्रह्म (मैथुन अथवा कामाचार) और परिग्रह—इन सबके पीछे या तो अज्ञान या फिर लोभ, क्रोध, कुतूहल अथवा भय आदि मलिन वृत्तियाँ प्रेरक होती ही हैं। अतः असत्य आदि सभी प्रवृत्तियाँ हिंसात्मक ही हैं। ऐसी हिंसा से निवृत्त होना ही अहिंसा का पालन है, और जैसे पालन में स्वाभाविक रूप से दूसरे सब निवृत्तिगामी धर्म आ जाते हैं। जैनधर्म के अनुसार बाकी के सभी विधि-निषेध उक्त अहिंसा के मात्र पोषक अंग ही हैं।

चेतना और पुरुषार्थ आत्मा के मुख्य बल हैं। इन बलों का दुरुपयोग रोका जाय तभी सदुपयोग की दिशा में उनका मोड़ा जा सकता है। इसीलिए जैनधर्म प्रथम तो दोषविरमण (निषिद्धत्याग) रूप शील का विधान करता है; परन्तु चेतना और पुरुषार्थ ऐसे नहीं हैं कि वे मात्र अमुक दिशा में न जाने की निवृत्तिमात्र से निष्क्रिय होकर पड़े रहें। वे तो अपने विकास की भूख दूर करने के लिए गति की दिशा ढूँढ़ते ही रहते हैं। इसीलिए जैनधर्म ने निवृत्ति के साथ ही शुद्ध प्रवृत्ति (विहित आचरणरूप चरित्र) के विधान भी किये हैं। उसने कहा है कि मलिन वृत्ति से आत्मा का घात न होने देना और उसके रक्षण में ही (स्वदया में ही) बुद्धि और पुरुषार्थ का उपयोग करना चाहिए। प्रवृत्ति के इस विधान में से ही सत्यभाषण, ब्रह्मचर्य,

सन्तोष आदि विधिमार्ग निष्पन्न होते हैं। इतने विवेचन पर से यह ज्ञात होगा कि जैन दृष्टि के अनुसार कामाचार से निवृत्ति तो अहिंसा का मात्र एक अंश है और उस अंश का पालन होते ही उसमें से ब्रह्मचर्य का विधि-मार्ग प्रकट होता है। कामाचार से निवृत्ति बीज है और ब्रह्मचर्य उसका परिणाम है।

भगवान् महावीर का उद्देश्य उपर्युक्त निवृत्ति धर्म का प्रचार है; इससे उनके उद्देश्य में जातिनिर्माण, समाजसंगठन, आश्रमव्यवस्था आदि को स्थान नहीं है। लोकव्यवहार की चालू भूमिका में से चाहे जो अधिकारी अपनी शक्ति के अनुसार निवृत्ति ले और उसका विकास साधे तथा उसके द्वारा मोक्ष प्राप्त करे—इस एकमात्र उद्देश्य से भगवान् महावीर के विधि-नियेध हैं। इसलिए उसमें गृहस्थाश्रम या विवाहसंस्था का विधिविधान न हो यह स्वाभाविक है। विवाहसंस्था का विधान न होने से उससे सम्बन्ध रखने-वाली बातें भी जैन आगमों में नहीं आती।

कुछ मुद्दे

जैन सस्था मुख्य रूप से त्यागियों की सस्था होने से और उसमें कमोबेश मात्रा में त्याग का स्वीकार करनेवाले व्यक्तियों का प्रमुख स्थान होने से ब्रह्मचर्य से सम्बन्ध रखनेवाली पुष्कल जानकारी प्राप्त होती है। यहाँ ब्रह्मचर्य से सम्बन्ध रखनेवाले कतिपय मुद्दे लेकर जैन शास्त्रों के आधार पर कुछ लिखने का विचार है। वे मुद्दे इस प्रकार हैं :—

- (१) ब्रह्मचर्य की व्याख्या, (२) ब्रह्मचर्य के अधिकारी स्त्री-पुरुष, (३) ब्रह्मचर्य के अलग निर्देश का इतिहास, (४) ब्रह्मचर्य का ध्येय और उसके उपाय, (५) ब्रह्मचर्य के स्वरूप की विविधता और उसकी व्याप्ति, (६) ब्रह्मचर्य के अतिचार, (७) ब्रह्मचर्य की निरपवादता।

१. व्याख्या

जैन शास्त्रों में ब्रह्मचर्य की दो व्याख्याएँ उपलब्ध होती हैं। पहली व्याख्या बहुत विशाल और सम्पूर्ण है।^१ उस व्याख्याके अनुसार ब्रह्मचर्य यानी

१. सूत्रकृतांगसूत्र श्रु० २, अ० ५, गा० १।

जीवनस्पर्शी सम्पूर्ण समय। इस समय में मात्र पापवृत्तियों पर अंकुश रखने का—जैन परिभाषा में कहे तो आत्मवनिरोध का—ही समावेश नहीं होता, परन्तु वैसे सम्पूर्ण समय में श्रद्धा, ज्ञान, क्षमा आदि स्वाभाविक सद्वृत्तियों के विकास का भी समावेश हो जाता है। अतः पहली व्याख्या के अनुसार ब्रह्मचर्य यानी काम-क्रोधादि प्रत्येक असद्वृत्ति को जीवन में उत्पन्न होने से रोककर, श्रद्धा, चेतना, निर्भयता आदि सद्वृत्तियों को —ऊर्ध्वगामी धर्मों को—जीवन में प्रकट करके उनमें तन्मय होना।

सामान्य लोगों में ब्रह्मचर्य शब्द का जो अर्थ प्रसिद्ध है और जो ऊपर कहे गये सम्पूर्ण समय का मात्र एक अंश ही है वह अर्थ ब्रह्मचर्य शब्द की दूसरी व्याख्या में जैन ग्रन्थों ने भी मान्य रखा है।^१ उस व्याख्या के अनुसार ब्रह्मचर्य यानी मैथुनव्रगमण अर्थात् कामसंग का—कामाचार का—अब्रह्म का त्याग। इस दूसरे अर्थ में ब्रह्मचर्य का शब्द इतना अधिक प्रसिद्ध हो गया है कि ब्रह्मचर्य और ब्रह्मचारी कहने में प्रत्येक व्यक्ति उसका अर्थ सामान्यतः इतना ही समझना है कि मैथुनमेव से दूर रहना ब्रह्मचर्य है और जीवन के दूसरे अंगों में चाहे जितना समय होने पर भी मात्र कामसंग से दूर रहता हो तो वह ब्रह्मचारी है। यह दूसरा अर्थ ही व्रत-नियम स्वीकार करते समय लिया जाता है और इसीलिए जब कोई गृहत्याग करके भिक्षु होता है अथवा घन में रहकर मर्यादित त्याग का स्वीकार करता है, तब ब्रह्मचर्य का निम्न अहिंसा के नियम से अलग करके ही लिया जाता है।^२

२. अधिकारी तथा विशिष्ट स्त्री-पुरुष

(अ) स्त्री अथवा पुरुष जाति का तनिक भी भेद रखे बिना दोनों को समान रूप से ब्रह्मचर्य के अधिकारी माना है। इसके लिए आयु, देश, काल इत्यादि किसी का प्रतिबन्ध नहीं है। इसके लिए स्मृतियों में भिन्न मत हैं। उनमें इस प्रकार के समान अधिकारों को अस्वीकार किया गया है। ब्रह्मचर्य

१. तत्त्वार्थभाष्य अ० ९, सू० ६।

२. अहिंसा और ब्रह्मचर्य के पालन की प्रतिज्ञा के लिए देखो पाक्षिक-सूत्र पृ० ८ तथा २३।

के लिए आवश्यक आत्मबल स्त्री और पुरुष दोनों समान भाव से प्रकट कर सकते हैं, इस बारे में जैन एवं बौद्ध शास्त्रों का मत एक-सा है। इसी कारण विशुद्ध ब्रह्मचर्य का पालन करनेवाली अनेक स्त्रियों में से सोलह स्त्रियाँ महासती के रूप में प्रत्येक जैन घर में प्रसिद्ध हैं और प्रातःकाल आबालवृद्ध प्रत्येक जैन कतिपय विशिष्ट सत्पुरुषों के नामों के साथ उन महासतियों के नामों का भी पाठ करता है और उनके स्मरण को परम भगल मानता है।

(आ) कई ब्रह्मचारी और ब्रह्मचारिणियों के ब्रह्मचर्यजीवन में शिथिल होने के उदाहरण मिलते हैं, तो उनसे भी अधिक आकर्षक उदाहरण ब्रह्मचर्य में अद्भुत स्थिरता बतानेवाले स्त्री-पुरुषों के हैं। वैसे स्त्री-पुरुषों में केवल त्यागी व्यक्ति ही नहीं, परन्तु गृहस्थाश्रम में रहे हुए व्यक्ति भी आते हैं। बिम्बिसार श्रेणिक राजा का पुत्र भिक्षु नन्दिषेण मात्र कामराग के बशीभूत हो, ब्रह्मचर्य से व्युत्त होकर पुनः बारह वर्ष तक भोगजीवन अंगीकार करता है। आषाढभूति नामक मुनि ने भी वैसा ही किया था। आर्द्र-कुमार नाम का राजपुत्र ब्रह्मचर्य-जीवन से शिथिल हो चौबीस वर्ष तक पुनः गृहस्थाश्रम स्वीकार करता है; और अन्त में एक बार चलित होनेवाले ये तीनों मुनि पुनः दुगुने बल से ब्रह्मचर्य में स्थिर होते हैं। इससे उल्टा, भगवान् महावीर के पट्टघर शिष्य श्री सुघर्मा गुरु के पास से वर्तमान जैन आगमों के धारक के रूप में प्रसिद्ध श्री जम्बू नामक वैश्यकुमार ने विवाह के दिन से ही अपनी आठ स्त्रियों को, उनका अत्यन्त आकर्षण होने पर भी, छोड़कर तारुण्य में ही सर्वथा ब्रह्मचर्य का स्वीकार किया और उस अद्भुत एवं अखण्ड प्रतिज्ञा के द्वारा आठों नवपरिणीत कन्याओं को अपने मार्ग पर आने के लिए प्रेरित किया। कोशा नामक वेश्या के हावभावों और रसपूर्ण भोजन के बावजूद तथा उसी के घर पर एकान्तवास करने पर भी नन्दमन्त्री षाकटाल के पुत्र स्थूलभद्र ने अपने ब्रह्मचर्य में तनिक भी आँच आने नहीं दी थी और उसके प्रभाव से उस कोशा को पक्की ब्रह्मचारिणी बनाया था।

जैनो के परमपूज्य तीर्थंकरों में स्थान प्राप्त मल्लि जाति से स्त्री थी। उन्होंने कौमार अवस्था में अपने ऊपर आसक्त हो विवाह के लिए आये हुए छः राजकुमारों को मार्मिक उपदेश देकर विरक्त बनाया और अन्त में ब्रह्मचर्य लिवाकर तथा अपने अनुयायी बनाकर गुरुपद के लिए स्त्रीजाति

की योग्यता सिद्ध करने की बात जैनो में अत्यन्त प्रसिद्ध है।

बाईसवें तीर्थंकर नेमिनाथ द्वारा विवाह से पूर्व ही परित्यक्त और बाद में साध्वी बनी राजकुमारी राजीमती ने गिरनार की गुफा के एकान्त में उसके सौन्दर्य को देखकर ब्रह्मचर्य से चलित होनेवाले साधु और पूर्वाश्रम के अपने देवर रथनेमि को ब्रह्मचर्य में स्थिर होने के लिए जो मार्मिक उपदेश दिया है और रथनेमि को पुनः स्थिर करके स्त्रीजाति पर हमेशा से किये जाते चंचलता और अबलत्व के आरोप को हटाकर धीरे साधको में जो विशिष्ट प्रख्याति प्राप्त की है उसे सुनने से और पढ़ने से आज भी ब्रह्मचर्य के साधको को अपूर्व धैर्य प्राप्त होता है।

ब्रह्मचारिणी श्राविका बनने के बाद कोशा वेश्या ने अपने यहाँ आये हुए और चंचल मनवाले श्री स्थूलभद्र के गुरुभाई को उपदेश देकर स्थिर करने की जो बात आनी है वह पतनशील पुरुष के लिए अत्यन्त उपयोगी तथा स्त्रीजाति का गौरव बढ़ानेवाली है।

परन्तु इन सबसे अधिक उदात्त दृष्टान्त विजय मेठ और विजया सेठानी का है। ये दोनों दम्पती विवाह के पश्चात् एकशयनशायी होने पर भी अपनी-अपनी शूल और कृष्ण पक्ष में ब्रह्मचर्यपालन की पहलू ली गई भिन्न-भिन्न प्रतिज्ञा के अनुसार उममे प्रमत्ततापूर्वक समग्र जीवनपर्यन्त अडिग रहे और सर्वदा के लिए स्मरणीय बन गये। इस दम्पती की दृढ़ता, प्रथम दम्पती और पीछे से भिक्षुक जीवन अंगीकार करनेवाले बौद्ध भिक्षु महाकाश्यप तथा भिक्षुणी भद्रा कपिलानी की 'अलौकिक दृढ़ता का स्मरण करानी है। ऐसे अनेक आख्यान जैन साहित्य में आते हैं। उनमें ब्रह्मचर्य से चलित होनेवाले पुरुष को स्त्री द्वारा स्थिर कराने के जैसे ओजस्वी दृष्टान्त हैं वैसे ओजस्वी दृष्टान्त चलित होनेवाली स्त्री को पुरुष के द्वारा स्थिर कराने के नहीं हैं अथवा एकदम विरल हैं।

३. ब्रह्मचर्य के अलग निर्वेश का इतिहास

जैन परम्परा में चार और पाँच यामो के (महाव्रतों के) अनेक उल्लेख

१. देखो 'बौद्ध सधनो परिचय' (गु०) पृ० १९० तथा २७४।

आते हैं। सूत्रों में आनेवाले वर्णनों^१ पर से ज्ञात होता है कि भगवान् पार्श्वनाथ की परम्परा में चार याम (महाव्रत) का प्रचार था और श्री महावीर भगवान् ने उनमें एक याम (महाव्रत) बढ़ाकर पचयामिक धर्म का उपदेश दिया। आचारांगसूत्र में धर्म के तीन याम^२ भी कहे गये हैं। उसकी व्याख्या देखने पर ऐसा प्रतीत होता है कि तीन याम की परम्परा भी जैन-सम्मत होगी। इसका अर्थ यह हुआ कि किसी जमाने में जैन परम्परा में (१) हिंसा का त्याग, (२) असत्य का त्याग, और (३) परिग्रह का त्याग—ये तीन ही याम थे। पीछे से उसमें चौर्य के त्याग का समावेश करके तीन के चार याम हुए और अन्त में कामाचार के त्याग को जोड़कर भगवान् महावीर ने चार के पाँच याम किये। इस प्रकार भगवान् महावीर के समय से और उन्हीं के श्रीमुख से उपदिष्ट ब्रह्मचर्य का पृथक्त्व जैन परम्परा में प्रसिद्ध है। जिस समय तीन या चार याम थे उस समय भी पालन तो पाँच का होना था, उस समय के विचक्षण और सरल मुमुक्षु चौर्य और कामाचार को पग्निग्रहरूप समझ लेने और परिग्रह के त्याग के साथ ही उन दोनों का त्याग भी अपने आप हो जाता। पार्श्वनाथ की परम्परा तक तो कामाचार का त्याग परिग्रह के त्याग में ही आ जाता, फलतः उसका अलग विधान नहीं हुआ था, परन्तु इस प्रकार के कामाचार के त्याग के अलग विधान के अभाव में श्रमण सम्प्रदाय में ब्रह्मचर्य में शैथिल्य आया और कई तो वैसे अनिष्ट वातावरण में फँसने भी लगे। इसीसे भगवान् महावीर ने पग्निग्रहत्याग में समाविष्ट होनेवाले कामाचार त्याग का भी एक खास महाव्रत के रूप में अलग उपदेश किया।

४. ब्रह्मचर्य का ध्येय और उसके उपाय

जैनधर्म में अन्य सभी व्रत-नियमों की भाँति ब्रह्मचर्य का साध्य भी केवल मोक्ष है। जगत की दृष्टि से महत्त्व की मानी जानेवाली चाहे जो बात ब्रह्मचर्य से सिद्ध हो सकती हो, तो भी यदि उससे मोक्ष की साधना

१. स्थानांगसूत्र पृ० २०१।

२. आचारांगसूत्र श्रु० १, अ० ८, उ० १।

न की जाय तो, जैन दृष्टि के अनुसार, वह ब्रह्मचर्य लोकोत्तर (आध्यात्मिक) नहीं है। जैन दृष्टि के अनुसार मोक्ष में उपयोगी होनेवाली वस्तु का ही सच्चा महत्त्व है। शरीरस्वास्थ्य, समाजबल आदि उद्देश्य तो सच्चे मोक्ष-साधक आदर्श ब्रह्मचर्य में से स्वतः सिद्ध होते हैं।

ब्रह्मचर्य को सम्पूर्ण रूप से सिद्ध करने के लिए दो मार्ग निश्चित किये गये हैं : पहला क्रियामार्ग और दूसरा ज्ञानमार्ग। क्रियामार्ग विरोधी काम-संस्कारों को उत्तेजित होने से रोककर उसके स्थूल विकार-विष को ब्रह्मचर्य-जीवन में प्रवेश नहीं करने देता; अर्थात् वह उसका निषेधपक्ष सिद्ध करता है, परन्तु उससे काम-संस्कार निर्मूल नहीं होता। ज्ञानमार्ग उस काम-संस्कार को निर्मूल करके ब्रह्मचर्य को सर्वथा और सर्वदा के लिए स्वाभाविक-जैसा बनाता है, अर्थात् वह उसके विधिपक्ष को सिद्ध करता है। जैन परिभाषा में कहे तो क्रियामार्ग द्वारा ब्रह्मचर्य औपशमिक भाव से सिद्ध होता है, जबकि ज्ञानमार्ग द्वारा क्षायिक भाव से सिद्ध होना है। क्रियामार्ग का कार्य ज्ञानमार्ग की महत्त्व की भूमिका तैयार करना है, अतएव वह मार्ग वस्तुतः अपूर्ण होने पर भी बहुत उपयोगी माना गया है, और प्रत्येक साधक के लिए प्रथम आवश्यक होने से उस पर जैन शास्त्रों में बहुत ही भार दिया जाता है। इस क्रियामार्ग में बाह्य नियमों का समावेश होता है। उन नियमों का नाम गुप्ति है। गुप्ति यानी रक्षा का साधन अर्थात् बाड़। वैसी गुप्तियाँ तो मानी गई हैं। एक अधिक नियम उन गुप्तियों में जोड़कर उन्हीं का ब्रह्मचर्य के दस समाधिस्थान के रूप में वर्णन किया गया है।

क्रियामार्ग में आनेवाले दस समाधिस्थानों का वर्णन उत्तराध्ययन सूत्र के सोलहवें अध्यायन में बहुत मार्मिक ढंग से किया गया है। उसका सार इस प्रकार है :—

(१) दिव्य अथवा मानुषी स्त्री के, बकरी, भेड़ आदि पशु के तथा नपुंसक के ससर्गवाले शयन, आसन और निवासस्थान आदि का उपयोग नहीं करना।

(२) अकेले एकाकी स्त्रियों के साथ सम्भाषण नहीं करना। केवल स्त्रियों से कथावार्ता आदि नहीं कहना और स्त्रीकथा भी नहीं कहना, अर्थात्

स्त्री की जाति, कुल, रूप और वेश आदि का वर्णन या विवेचन नहीं करना ।

(३) स्त्रियों के साथ एक आसन पर नहीं बैठना । जिस आसन पर स्त्री बैठी हो उस पर भी उसके उठने के बाद दो घड़ी तक नहीं बैठना ।

(४) स्त्रियों के मनोहर नयन, नासिका आदि इन्द्रियों का अथवा उनके अंगोपांगो का अवलोकन नहीं करना और उनके बारे में चिन्तन-स्मरण भी नहीं करना ।

(५) स्त्रियों के रतिप्रसंग के अव्यक्त शब्द, रतिकलह के शब्द, गीत-ध्वनि, हास्य की किलकारियाँ, क्रीड़ा के शब्द और विरहकालीन रुदन के शब्द पदों के पीछे छिपकर अथवा दीवार की आड़ में रहकर भी नहीं सुनना ।

(६) पूर्व में अनुमृत, आचरित या सुनी गई रतिक्रीड़ा, कामक्रीड़ा आदि को याद नहीं करना ।

(७) धातुवर्धक पौष्टिक भोजनपान नहीं लेना ।

(८) सादा भोजनपान भी मात्रा से अधिक नहीं लेना ।

(९) शृंगार नहीं करना अर्थात् कामराग के उद्देश्य से स्नान, विलेपन, धूप, माल्य, विभूषण अथवा वेश इत्यादि की रचना नहीं करना ।

(१०) जो शब्द, रूप, रस, गन्ध और स्पर्श कामगुण के ही पोषक हों उनका त्याग करना ।

इनके अतिरिक्त कामोद्दीपक हास्य न करना, स्त्रियों के चित्र न रखना और न देखना, अब्रह्मचारी का ससर्ग न करना इत्यादि ब्रह्मचारी के लिए अकरणीय दूसरी अनेक प्रकारकी क्रियाओं का इन दस स्थानों में समावेश किया गया है ।

सूत्रकार कहते हैं कि पूर्वोक्त निषिद्ध प्रवृत्तियों में से कोई भी प्रवृत्ति करनेवाला ब्रह्मचारी अपना ब्रह्मचर्य तो गँवायेगा ही, साथ ही उसे काम-जन्य मानसिक और शारीरिक रोगों के होने की भी संभावना रहती है ।

५. ब्रह्मचर्य के स्वरूप की विविधता और उसकी व्याप्ति

ऊपर दी गई दूसरी व्याख्या के अनुसार 'कामसंग का त्याग' रूप ब्रह्मचर्य का जो भाव सामान्य लोग समझते हैं उसकी अपेक्षा बहुत सूक्ष्म और व्यापक भाव जैन शास्त्रों में लिया गया है । जब कोई व्यक्ति जैनधर्म की मुनि-दीक्षा लेता है तब उस व्यक्ति के द्वारा ली जानेवाली पाँच प्रतिज्ञाओं में से

चौथी प्रतिज्ञा के रूप में ऐसे भाव के ब्रह्मचर्य का स्वीकार किया जाता है। वह प्रतिज्ञा इस प्रकार है। हे पूज्य गुरु ! मैं सर्व मैथुन का परित्याग करता हूँ; अर्थात् देवी, मानुषी या तिर्यच (पशु-पक्षी सम्बन्धी) किसी प्रकार के मैथुन का मैं मन से, वाणी से और शरीर से जीवनपर्यन्त सेवन नहीं करूँगा, तथा मन से, वचन से और शरीर तीनों प्रकार से दूसरो से जीवनपर्यन्त सेवन नहीं कराऊँगा और दूसरा कोई मैथुन का सेवन करता होगा तो उसमें मैं इन्हीं तीनों प्रकार से जीवनपर्यन्त अनुमति भी नहीं दूँगा।

यद्यपि मुनिदीक्षा में स्थानप्राप्त उपर्युक्त नौ प्रकार का ब्रह्मचर्य ही दूसरी व्याख्या द्वारा निर्दिष्ट ब्रह्मचर्य का अन्तिम और सम्पूर्ण स्वरूप है, तथापि वैसे एक ही प्रकार के ब्रह्मचर्य का हरएक से पालन कराने का दुराग्रह अथवा मिथ्या आशा जैन आचार्यों ने कभी नहीं रखी। पूर्ण शक्तिसम्पन्न व्यक्ति हो तो ब्रह्मचर्य का सम्पूर्ण आदर्श कायम रह सकना है, परन्तु अल्पशक्ति अथवा अशक्तिवाला व्यक्ति हो तो पूर्ण आदर्श के नाम पर दम्भ का प्रचलन न हो इस स्पष्ट उद्देश्य से, शक्ति एवं भावना की न्यूनाधिक योग्यता ध्यान में रखकर, जैन आचार्यों ने असम्पूर्ण ब्रह्मचर्य का भी उपदेश दिया है। जैसे सम्पूर्णता में भेद के लिए अवकाश को स्थान नहीं है वैसे असम्पूर्णता में अभेद की शक्यता ही नहीं है। इससे अपूर्ण ब्रह्मचर्य के अनेक प्रकार हो और उनके कारण उसके व्रत-नियमों की प्रतिज्ञाएँ भी भिन्न-भिन्न हो यह स्वाभाविक है। ऐसे असम्पूर्ण ब्रह्मचर्य के उनचास प्रकारों की जैन शास्त्रों में कल्पना की गई है, अधिकारी अपनी शक्ति के अनुसार उनमें से नियम ग्रहण करता है। मुनिदीक्षा के सम्पूर्ण ब्रह्मचर्य की प्रतिज्ञा लेने में असमर्थ और फिर भी वैसी प्रतिज्ञा के आदर्श को पसन्द करके उस दिशा में प्रगति करने की इच्छावाले गृहस्थ साधक अपनी-अपनी शक्ति एवं रुचि के अनुसार उन उनचास प्रकारों में से किसी-न-किसी प्रकार के ब्रह्मचर्य का नियम ले सके वैसी विविध प्रतिज्ञाएँ जैन शास्त्रों में आती हैं। इस प्रकार वास्तविक और आदर्श ब्रह्मचर्य में भेद न होने पर भी व्यावहारिक जीवन की दृष्टि से उसके स्वरूप की विविधता का जैनशास्त्रों में अतिविस्तारपूर्वक वर्णन आता है।

सर्वब्रह्मचर्य नौ प्रकार का ब्रह्मचर्य है और देशब्रह्मचर्य आंशिक ब्रह्मचर्य

है। उसका अधिक स्पष्ट स्वरूप इस प्रकार है : मन, वचन और शरीर इनमें से प्रत्येक के द्वारा सेवन न करना, सेवन न कराना और सेवन करनेवाले को अनुमति न देना—इस नौ कोटि से सर्वब्रह्मचारी कामाचार का त्याग करता है। साधु अथवा साध्वी तो ससार का त्याग करते ही इन नौ कोटियों से पूर्ण ब्रह्मचर्य का नियम लेते हैं और गृहस्थ भी इसका अधिकारी हो सकता है। पूर्ण ब्रह्मचर्य की इन नौ कोटियों के अतिरिक्त इनमें से प्रत्येक कोटि को द्रव्य, क्षेत्र, काल और भाव की भी मर्यादा होनी है। वह प्रत्येक मर्यादा क्रमशः इस प्रकार है किसी भी सजीव अथवा निर्जीव आकृति के साथ नौ कोटि से कामाचार का निषेध द्रव्यमर्यादा है। ऊर्ध्वलोक, अधोलोक तथा तिर्यग्लोक इन तीनों में नौ कोटि से कामाचार का त्याग क्षेत्रमर्यादा है। दिन में, रात्रि में अथवा इस समय के किसी भी भाग में इन्हीं नौ कोटि से कामाचार का निषेध कालमर्यादा है और राग अथवा द्वेष से अर्थात् माया, लोभ, द्वेष अथवा अहंकार के भाव से कामाचार का नौ कोटि से त्याग भावमर्यादा है। आश्रित ब्रह्मचर्य का अधिकारी गृहस्थ ही होता है। उसे अपने कुटुम्ब के अतिरिक्त सामाजिक उत्तरदायित्व भी होता है और पशुपक्षी के पालन की भी चिन्ता होती है। उसे विवाह करने-कराने के तथा पशु-पक्षी को गर्भावधान कराने के प्रसंग आते ही रहते हैं। इसीलिए गृहस्थ इन नौ कोटियों के साथ ब्रह्मचर्य का पालन बहुत विरल रूप से ही कर सकता है। आगे जो नौ कोटियाँ कही हैं उनमें से मन, वचन और शरीर में अनुमति देने की तीन कोटि उसके लिए नहीं होती, अर्थात् उसका उत्तम ब्रह्मचर्य अवशिष्ट छ कोटि से लिया हुआ होता है। आश्रित ब्रह्मचर्य लेने की छः पद्धतियाँ ये हैं—

(१) द्विविध त्रिविध से, (२) द्विविध द्विविध से, (३) द्विविध एकविध से, (४) एकविध त्रिविध से, (५) एकविध द्विविध से, (६) एकविध एकविध से। इनमें से कोई एक प्रकार गृहस्थ अपनी शक्ति के अनुसार ब्रह्मचर्य के लिए स्वीकार करता है। द्विविध से अर्थात् करना और कराना इस अपेक्षा से और त्रिविध यानी मन, वचन और शरीर से; अर्थात् मन से करने-कराने का त्याग, वचन से करने-कराने का त्याग

और शरीर से करने-कराने का त्याग । यह प्रथम पद्धति है । इसी प्रकार इतर सब पद्धतियों के बारे में समझ लेना ।

६. ब्रह्मचर्य के अतिचार

किसी भी प्रतिज्ञा के चार दूषण होते हैं । उनमें लौकिक दृष्टि से दूषितता का तारतम्य माना गया है । वे चारों प्रतिज्ञा के घातक तो हैं ही, परन्तु व्यवहार तो प्रतिज्ञा के दृश्य घात को ही घात मानता है । इन चार के नाम तथा स्वरूप इस प्रकार हैं—

(१) प्रतिज्ञा का अतिक्रम करना अर्थात् प्रतिज्ञा के भग का मानसिक सकल्प करना ।

(२) प्रतिज्ञा का व्यतिक्रम करना अर्थात् वैसे सकल्प की सहायक सामग्री को जुटाने की योजना करना ।

ये दोनों दूषणरूप होने पर भी व्यवहार इन दोनों को सम्म गिनता है, अर्थात् मनुष्य की अपूर्ण भूमिका तथा उसके आसपास के वातावरण को देखते हुए ये दोनों दोष चला लिए जा सकते हैं ।

(३) परन्तु जिस प्रवृत्ति के कारण व्यवहार में भी ली हुई प्रतिज्ञा का आशिक भग माना जाय, अर्थात् जिस प्रवृत्ति के द्वारा मनुष्य का बर्ताव व्यवहार में दूषित माना जाय वैसी प्रवृत्ति त्याज्य मानी गई है । वैसी प्रवृत्ति का ही नाम अतिचार अथवा दोष है । यह तीसरा दोष माना जाता है ।

(४) अनाचार अर्थात् प्रतिज्ञा का सर्वथा नाश । यह महादोष है ।

शास्त्रकार कहते हैं कि गृहस्थ के शील के पाँच अतिचार हैं : (१) इत्वरपरिगृहीतागमन, (२) अपरिगृहीतागमन, (३) अनगक्रीडा, (४) परविवाहकरण, (५) कामभोगों में तीव्र अभिलाषा ।

ये पाँचों प्रकार की प्रवृत्तियाँ स्वदारसन्तोषी गृहस्थ के शील के लिए दूषणरूप हैं । कोई भी गृहस्थ स्वदारसन्तोष व्रत के प्रति पूर्ण रूप से वफादार रहे, तो इन पाँचों में से एक भी प्रवृत्ति का वह कभी आचरण नहीं कर सकता ।

७. ब्रह्मचर्य की निरपवादता

अहिंसा, सत्य, अस्तेय आदि महाव्रत सापवाद हैं, परन्तु मात्र एक ब्रह्मचर्य ही निरपवाद है । अहिंसा व्रत सापवाद है, अर्थात् सर्व प्रकार से

अहिंसा का पालक किसी खास विशिष्ट लाम के उद्देश्य से हिंसा की प्रवृत्ति करे तो भी उसके व्रत का भंग नहीं माना जाता। कई प्रसंग ही ऐसे हैं, जिनके कारण वह अहिंसक हिंसा न करे या हिंसा में प्रवृत्त न हो तो उसे विराधक माना है।^१ विराधक यानी जैन आज्ञा का लोपक। ऐसी ही स्थिति सत्यव्रत और अस्तेय आदि व्रतों में भी घटाई जाती है। परन्तु ब्रह्मचर्य में तो ऐसा एक भी अपवाद नहीं है। जिसने जिस प्रकार का ब्रह्मचर्य स्वीकार किया हो वह उसका निरपवाद रूप से वैसा ही आचरण करे।

दूसरे के आध्यात्मिक हित की दृष्टि लक्ष्य में रखकर अहिंसादि का अपवाद करनेवाला तटस्थ या बीतराग रह सकता है, ब्रह्मचर्य के अपवाद में एमा सम्भव ही नहीं है। वैसा प्रसंग तो राग, द्वेष एव मोह के ही अधीन है। इसके अतिरिक्त वैसा कामाचार का प्रसंग किसी के आध्यात्मिक हित के लिए भी सम्भव नहीं हो सकता। इसी वजह से ब्रह्मचर्य के पालन का निरपवाद विधान किया गया है और उसके लिए प्रत्येक प्रकार के उपाय भी बतलाये गये हैं। ब्रह्मचर्य का भंग करनेवाले के लिए प्रायश्चित्त तो कठोर है ही, परन्तु उसमें भी जो जितने ऊँचे पद पर रहकर ब्रह्मचर्य की विराधना करता है उसके लिए उसके पद के अनुसार तीव्र, तीव्रतर और तीव्रतम प्रायश्चित्त कहा है, जैसे कि—कोई साधारण क्षुल्लक साधु अज्ञान और मोहवश ब्रह्मचर्य की विराधना करे तो उसका प्रायश्चित्त उसके क्षुल्लक अधि-कार के अनुसार निश्चित किया है, परन्तु कोई गीतार्थ (सिद्धान्त का पारगामी और सर्वमान्य) आचार्य वैसी भूल करे तो उसका प्रायश्चित्त उस क्षुल्लक साधु की अपेक्षा अनेकगुना अधिक कहा गया है। लोगों में भी यही न्याय प्रचलित है। कोई एकदम सामान्य मनुष्य ऐसी भूल करे तो समाज उस तरफ़ लगभग उदासीन-सा रहता है, परन्तु कोई कुलीन और आदर्श कोटि का मनुष्य ऐसे प्रसंग पर साधारण-सी भूल भी करे तो समाज उसे कभी सहन नहीं करता।^२

(द०अ०चि०भा० १, पृ० ५०७-५१५, ५१७-५२१, ५२४-५२७, ५३३-५३४)

१. तिलकाचार्यकृत जीतकल्पवृत्ति पृ० ३५-३६।

२. इस लेख के सहलेखक प. श्री बेचरदास दोशी भी हैं।

आवश्यक क्रिया

बैदिकसमाज में 'सन्ध्या' का, पारसी लोगों में 'खोरदेह अवस्ता' का, यहूदी तथा ईसाइयो में 'प्रार्थना' का और मुसलमानों में 'नमाज' का जैसा महत्त्व है, जैन समाज में वैसा ही महत्त्व 'आवश्यक' का है।

साधुओं को तो सुबह-शाम अनिवार्य रूप में 'आवश्यक' करना ही पड़ता है, क्योंकि शास्त्र में ऐसी आज्ञा है कि प्रथम और चरम तीर्थंकर के साधु 'आवश्यक' नियम से करे। अतएव यदि वे उस आज्ञा का पालन न करे तो साधु-पद के अधिकारी ही नहीं समझे जा सकते।

श्रावकों में 'आवश्यक' का प्रचार वैकल्पिक है। अर्थात् जो भावुक और नियमवाले होते हैं, वे अवश्य करते हैं और अन्य श्रावकों की प्रवृत्ति इस विषय में ऐच्छिक है। फिर भी यह देखा जाना है कि जो निन्य 'आवश्यक' नहीं करता, वह भी पक्ष के बाद, चतुर्मास के बाद या आखिरका सबत्सर के बाद उसको यथासम्भव अवश्य करता है।

श्वेताम्बर-सम्प्रदाय में 'आवश्यक-क्रिया' का इतना आदर है कि जो व्यक्ति अन्य किसी समय धर्मस्थान में न जाना हो वह तथा छोटे-बड़े बालक-बालिकाएँ भी बहुधा सावत्सरिक पर्व के दिन धर्मस्थान में 'आवश्यक-क्रिया' करने के लिए एकत्र हो ही जाते हैं और उस क्रिया को करके सभी अपना अहोभाग्य समझते हैं। इस प्रवृत्ति में यह स्पष्ट है कि 'आवश्यक-क्रिया' का महत्त्व श्वेताम्बर-सम्प्रदाय में कितना अधिक है। इसी सबब से सभी लोग अपनी सन्तति को धार्मिक शिक्षा देने समय सबसे पहिले 'आवश्यक-क्रिया' सिखाते हैं।

'आवश्यक-क्रिया' किसे कहते हैं? सामायिक आदि प्रत्येक 'आवश्यक' का क्या स्वरूप है? उनके भेद-क्रम की उपपत्ति क्या है? 'आवश्यक-क्रिया'

आध्यात्मिक क्यों है ? इत्यादि कुछ प्रश्नों के ऊपर विचार करना आवश्यक है ।

‘आवश्यक क्रिया’ की प्राचीन विधि कहीं सुरक्षित हैं ?

परन्तु इसके पहिले यहाँ एक बात बतला देना जरूरी है और वह यह है कि ‘आवश्यक-क्रिया’ करने की जो विधि चूर्ण के जमाने से भी बहुत प्राचीन थी और जिसका उल्लेख श्रीहरिभद्रसूरि जैसे प्रतिष्ठित आचार्य ने अपनी आवश्यक-वृत्ति पृ० ७९० में किया है, वह विधि बहुत अगो मे अपरिवर्तित रूप से ज्यो की त्यो जैसी श्वेताम्बर-मूर्तिपूजक सम्प्रदाय में चली आती है, वैसी स्थानकवासी-सम्प्रदाय में नहीं है । यह बात तपागच्छ, खरतरगच्छ आदि गच्छों की सामाचारी देखने से स्पष्ट मालूम हो जाती है । स्थानकवासी-सम्प्रदाय की सामाचारी में जिस प्रकार ‘आवश्यक-क्रिया’ में बोले जानेवाले कई प्राचीन मंत्रों की, जैसे—गुक्खरवरदीवद्भु, सिद्धाण बुद्धाण, अरिहतचेइयाण, आयरियउवज्जाए, अब्भुट्ठियोऽह इत्यादि की काट-छाट कर दी गई है, इसी प्रकार उसमें प्राचीन विधि की भी काट-छाट नजर आती है । इसके विपरीत तपागच्छ, खरतरगच्छ आदि की सामाचारी में ‘आवश्यक’ के प्राचीन मंत्र तथा प्राचीन विधि में कोई परिवर्तन किया हुआ नजर नहीं आता । अर्थात् उसमें ‘सामाजिक-आवश्यक’ से लेकर यानी प्रतिक्रमण की स्थापना से लेकर ‘प्रत्याख्यान’ पर्यन्त के छहों ‘आवश्यक’ के मंत्रों का तथा बीच में विधि करने का सिलसिला बहुधा वही है, जिसका उल्लेख श्रीहरिभद्रसूरि ने किया है ।

‘आवश्यक’ किसे कहते हैं ?

जो क्रिया अवश्य करने योग्य है उसी को ‘आवश्यक’ कहते हैं । ‘आवश्यक-क्रिया’ सब के लिए एक नहीं, वह अधिकारी-भेद से जुदी-जुदी है । इसलिए ‘आवश्यक-क्रिया’ का स्वरूप लिखने के पहले यह बतला देना जरूरी है कि इस जगह किस प्रकार के अधिकारियों का आवश्यक-कर्म विचारा जाता है ।

सामान्यरूप से शरीर-धारी प्राणियों के दो विभाग हैं (१) बहिर्दृष्टि, और (२) अन्तर्दृष्टि । जो अन्तर्दृष्टि है—जिनकी दृष्टि आत्मा

की ओर झुकती है अर्थात् जो सहज सुख को व्यक्त करने के विचार में तथा प्रयत्न में लगे हुए हैं, उन्हीं के 'आवश्यक-कर्म' का विचार इस जगह करना है। इस कथन से यह स्पष्ट सिद्ध है कि जो जड़ में अपने को नहीं भूले हैं—जिनकी दृष्टि को किसी भी जड़ वस्तु का सौन्दर्य लुभा नहीं सकता—उनका 'आवश्यक-कर्म' बही हो सकता है, जिसके द्वारा उनकी आत्मा सहज सुख का अनुभव कर सके। अन्तर्दृष्टिवाली आत्मा सहज सुख का अनुभव सभी कर सकती है, जबकि उसके सम्यक्त्व, चेतना, चारित्र आदि गुण व्यक्त हो। इसलिए वह उस क्रिया को अपना 'आवश्यक-कर्म' समझती है, जो सम्यक्त्व आदि गुणों का विकास करने में सहायक हो। अतएव इस जगह संक्षेप में 'आवश्यक' की व्याख्या इतनी ही है कि ज्ञानादि गुणों को प्रकट करने के लिए जो क्रिया अवश्य करने के योग्य है, वही 'आवश्यक' है।

ऐसा 'आवश्यक' ज्ञान और क्रिया—उभय परिणामरूप अर्थात् उप-योगपूर्वक की जानेवाली क्रिया है। यही कर्म आत्मा को गुणों से वासित करानेवाला होने के कारण 'आवश्यक' भी कहलाता है। वैदिकदर्शन में 'आवश्यक' समझे जानेवाले कर्मों के लिए 'नित्यकर्म' शब्द प्रसिद्ध है। जैनदर्शन में 'अवश्य-कर्तव्य' 'द्युव', निग्रह, विशोबि, अध्ययनषट्क, वर्ग, न्याय, आराधना, मार्ग आदि अनेक शब्द ऐसे हैं, जो कि 'आवश्यक' शब्द के समानार्थक—पर्याय है।^१

आवश्यक का स्वरूप

स्थूल दृष्टि से 'आवश्यक-क्रिया' के छः विभाग अर्थात् भेद किये गए हैं—(१) सामायिक, (२) चतुर्विगतिस्तव, (३) बन्दन, (४) प्रति-क्रमण, (५) कायोत्सर्ग, और (६) प्रत्याख्यान।

(१) सामायिक—राग और द्वेष के वश न होकर समभाव—मध्यस्थ-भाव में रहना अर्थात् सबके साथ आत्मतुल्य व्यवहार करना 'सामायिक' है।^२ इसके (१) सम्यक्त्वसामायिक, (२) श्रुतसामायिक, और (३) चारित्रसामायिक, ये तीन भेद हैं, क्योंकि सम्यक्त्व द्वारा, श्रुत

१. आवश्यकवृत्ति पृ० ५३।

२. आवश्यकनिर्मुक्ति गाथा १०३२।

द्वारा या चारित्र्य द्वारा ही समभाव में स्थिर रहा जा सकता है। चारित्र्य-सामायिक भी अधिकारी की अपेक्षा से (१) देश और (२) सर्व, यों दो प्रकार का है। देश सामायिक-चारित्र्य गृहस्थों को और सर्वसामायिक-चारित्र्य साधुओं को होता है।^१ समता, सम्यक्त्व, शान्ति, सुविहित आदि शब्द सामायिक के पर्याय हैं।^२

(२) चतुर्विंशतिस्तव—चौबीस तीर्थंकर, जो कि सर्वगुणसम्पन्न आदर्श हैं, उनकी स्तुति करने रूप है। इसके (१) द्रव्य और (२) भाव, ये दो भेद हैं। पुण्य आदि सात्त्विक वस्तुओं के द्वारा तीर्थंकरों की पूजा करना 'द्रव्यस्तव' और उनके वास्तविक गुणों का कीर्तन करना 'भावस्तव', है।^३ अधिकारी-विशेष गृहस्थ के लिए द्रव्यस्तव कितना लाभदायक है, इस बात को विस्तारपूर्वक आवश्यकनिर्युक्ति, पृ० (४९२-४९३) में दिखाया है।

(३) बंदन—भन, वचन शरीर का वह व्यापार वदन है, जिससे पूज्यों के प्रति बहुमान प्रगट किया जाता है। शास्त्र में वदन के चित्त-कर्म, कृति-कर्म, पूजा-कर्म आदि पर्याय प्रसिद्ध हैं।^४ वदन के मयार्थ स्वरूप जानने के लिए बंध कैसे होने चाहिए? वे कितने प्रकार के हैं? कौन-कौन अवस्था हैं? अवध्य-वदन से क्या दोष है? बंदन करते समय किन-किन दोषों का परिहार करना चाहिए, इत्यादि बातें जानने योग्य हैं।

द्रव्य और भाव, उभय चारित्र्यसम्पन्न मुनि ही वन्द्य हैं।^५ वन्द्य मुनि (१) आचार्य, (२) उपाध्याय, (३) प्रवर्तक, (४) स्थविर और (५) रत्नाधिक रूप से पाँच प्रकार के हैं।^६ जो द्रव्यलिङ्ग और भाव-लिङ्ग एक-एक से या दोनों से रहित है, वह अवन्द्य है। अवन्दनीय तथा वन्दनीय के सबन्ध में सिक्के की चतुर्भङ्गी प्रसिद्ध है।^७ जैसे चाँदी शुद्ध हो

१. वही गाथा ७९६।

२. वही गाथा १०३३।

३. आवश्यकवृत्ति पृ० ४९२।

४. आवश्यक निर्युक्ति गाथा ११०३।

५. वही गाथा ११०६।

६. वही गाथा ११९५।

७. आवश्यकनिर्युक्ति गाथा ११३८।

पर मोहर ठीक न लगी हो तो वह सिक्का ग्राह्य नहीं होता, वैसे ही जो भावलिङ्गयुक्त हैं, पर द्रव्यलिङ्गविहीन हैं, उन प्रत्येकबुद्ध आदि को वन्दन नहीं किया जाता। जिस सिक्के पर मोहर तो ठीक लगी है, पर चाँदी अशुद्ध है, वह सिक्का ग्राह्य नहीं होता। वैसे ही द्रव्यलिङ्गधारी होकर जो भावलिङ्गविहीन है वे पार्श्वस्य आदि पाँच प्रकार के कुसाघु अवन्दनीय है। जिस सिक्के की चाँदी और मोहर, ये दोनों ठीक नहीं है, वह भी अग्राह्य है। इसी तरह जो द्रव्य और भाव उभयलिङ्गरहित हैं वे वन्दनीय नहीं। वन्दनीय सिर्फ वे ही हैं, जो शुद्ध चाँदी तथा शुद्ध मोहरवाले सिक्के के समान द्रव्य और भाव—उभयलिङ्ग सम्पन्न हैं।^१

अबन्ध को वन्दन करने से वन्दन करनेवाले को न तो कर्म की निर्जरा होती है और न कीर्ति ही, बल्कि असयम आदि दोषों के अनुमोदन द्वारा कर्मबध होता है।^२ अबन्ध को वन्दन करने से वन्दन करनेवाले को ही दोष होता है, यही बात नहीं, किंतु अवन्दनीय की आत्मा का भी गुणी पुरुषों के द्वारा अपने को वन्दन कराने रूप अमग्रम की वृद्धि द्वारा अघ पात होता है।^३ वन्दन बत्तीस दोषों से रहित होना चाहिए। अनादृन आदि वे बत्तीस दोष आवश्यकनिर्मुक्ति, गा० १२०७-१२११ में बतलाए हैं।

(४) प्रतिक्रमण-प्रमादवशः शुभ योग से गिरकर अशुभ योग को प्राप्त करने के बाद फिर से शुभ योग को प्राप्त करना, यह 'प्रतिक्रमण' है। तथा अशुभ योग को छोड़कर उत्तरोत्तर शुभ योग में बर्तना, यह भी 'प्रतिक्रमण' है।^४ प्रतिवरण, परिहरण, करण, निवृत्ति, निन्दा, गर्हा और शोधि, ये सब

१. आवश्यकनिर्मुक्ति गाथा ११३८।

२. वही गाथा ११०८।

३. वही गाथा १११०।

४. स्वस्थानाद्यन्तरस्थान प्रमादस्य वशाद्गत।

तत्रैव क्रमण भूय. प्रतिक्रमणमुच्यते ॥१॥—आवश्यकसूत्र पृ० ५५३

५. प्रतिवर्तन वा शुभेषु योगेषु मोक्षफलदेषु।

निःशल्यस्य यत्तैर्यत् तद्वा ज्ञेय प्रतिक्रमणम् ॥१॥

—आवश्यकसूत्र, पृ० ५५३।

प्रतिक्रमण के समानार्थक शब्द हैं ।^१ इन शब्दों का भाव समझाने के लिए प्रत्येक शब्द की व्याख्या पर एक-एक दृष्टान्त दिया गया है, जो बहुत मनोरंजक है ।^२ प्रतिक्रमण का मतलब पीछे लौटना है—एक स्थिति में जाकर फिर मूल स्थिति को प्राप्त करना प्रतिक्रमण है ।

(१) दैवसिक, (२) रात्रिक, (३) पाक्षिक, (४) चातुर्मासिक और (५)—सावत्सरिक, ये प्रतिक्रमण के पाँच भेद बहुत प्राचीन तथा शास्त्रसमस्त हैं; क्योंकि इनका उल्लेख श्री भद्रबाहुस्वामी भी करते हैं ।^३ कालभेद से तीन प्रकार का प्रतिक्रमण भी बतलाया है—(१) भूतकाल में लगे हुए दोषों की आलोचना करना, (२) सवर करके वर्तमान काल के दोषों से बचना, और (३) प्रत्याख्यान द्वारा भविष्यके दोषों को रोकना प्रतिक्रमण है ।^४

उत्तरोत्तर आत्मा के विज्ञेय शुद्ध स्वरूप में स्थित होने की इच्छा करने-वाले अधिकारियों को यह भी जानना चाहिये कि प्रतिक्रमण किम-किस का करना चाहिए ।

(१) मिथ्यात्व, (२) अविरति, (३) कपाय और (४) अप्रदास्त योग—इन चार का प्रतिक्रमण करना चाहिए । अर्थात् मिथ्यात्व छोड़कर मम्यक्त्व को पाना चाहिए, अविरति का त्याग कर विरति को स्वीकार करना चाहिये, कपाय का परिहार करके क्षमा आदि गुणप्राप्त करने चाहिये और ममार बढ़ानेवाले व्यापारों को छोड़कर आत्मस्वरूप की प्राप्ति करनी चाहिए ।

सामान्य रीति से प्रतिक्रमण (१) द्रव्य और (२) भाव, यो दो प्रकार का है । भावप्रतिक्रमण ही उपादेय है, द्रव्यप्रतिक्रमण नहीं । द्रव्य-प्रतिक्रमण वह है, जो दिम्बावे के लिए किया जाता है । दोष का प्रतिक्रमण करने के बाद भी फिर से उस दोष को बार-बार सेवन करना, यह द्रव्य प्रतिक्रमण है । इससे आत्मा शुद्ध होने के बदले ढिठाई द्वारा और भी

१. आवश्यकनिर्युक्ति गाथा १२३३ ।

२. वही, गाथा १२४२ ।

३. वही, गाथा १२४७ ।

४. आवश्यकवृत्ति पृ० ५५१ ।

दोषों की पुष्टि होती है। इस पर कुम्हार के बर्तनों को कंकर द्वारा बार-बार फोड़कर बार-बार माफी माँगनेवाले एक क्षुल्लक-साधु का दृष्टान्त प्रसिद्ध है।

• (५) कायोत्सर्ग—धर्म या शुक्ल-ध्यान के लिए एकाग्र होकर शरीर पर से भ्रमता का त्याग करना 'कायोत्सर्ग' है। कायोत्सर्ग को यथार्थ रूप में करने के लिए इसके दोषों का परिहार करना चाहिए। वे घोटक आदि दोष संक्षेप में उन्नीस हैं।^१

कायोत्सर्ग से देह की और बुद्धि की जड़ता दूर होती है, अर्थात् वात आदि धातुओं की विषमता दूर होती है और बुद्धि की मन्दता दूर होकर विचारशक्ति का विकास होता है। सुख-दुःख की तितिक्षा अर्थात् अनुकूल और प्रतिकूल दोनों प्रकार के संयोगों में समभाव से रहने की शक्ति कायोत्सर्ग से प्रकट होती है। भावना और ध्यान का अभ्यास भी कायोत्सर्ग से ही पुष्ट होता है। अतिचार का चिन्तन भी कायोत्सर्ग में ठीक-ठीक हो सकता है। इस प्रकार देखा जाय तो कायोत्सर्ग बहुत महत्त्व की क्रिया है। कायोत्सर्ग के अन्दर लिये जानेवाले एक श्वासोच्छ्वास का काल-परिमाण श्लोक के एक पाद के उच्चारण के काल-परिमाण जितना कहा गया है।

(६) प्रत्याख्यान—त्याग करने को 'प्रत्याख्यान' कहते हैं। त्यागने योग्य वस्तुएँ (१) द्रव्य और (२) भावरूप में दो प्रकार की हैं। अन्न, वस्त्र आदि बाह्य वस्तुएँ द्रव्यरूप हैं और अज्ञान, असंयम आदि वैभाविक परिणाम भावरूप हैं। अन्न, वस्त्र आदि बाह्य वस्तुओं का त्याग अज्ञान, असंयम आदि के त्याग द्वारा भावत्यागपूर्वक और भावत्याग के उद्देश्य से ही होना चाहिए। जो द्रव्यत्याग भावत्यागपूर्वक तथा भावत्याग के लिए नहीं किया जाता, उस से आत्मा को गुण-प्राप्ति नहीं होती।

(१) श्रद्धा, (२) ज्ञान, (३) व्रत, (४) अनुपालन, (५) अनुभाषण और (६) भाव, इन छः शुद्धियों के सहित किया जानेवाला प्रत्याख्यान शुद्ध प्रत्याख्यान है।^२

१. आवश्यकनिर्युक्ति गाथा १५४६, १५४७।

२. आवश्यक वृत्ति पृ० ८४७।

प्रत्याख्यान का दूसरा नाम गुण-धारण है, सो इसलिए कि उससे अनेक गुण प्राप्त होते हैं। प्रत्याख्यान करने से आसव का निरोध अर्थात् सबर होता है। सबर से तृष्णा का नाश, तृष्णा के नाश से निरुपम समभाव और ऐसे समभाव से क्रमशः मोक्ष का लाभ होता है।

क्रम की स्वभाविकता तथा उत्पत्ति

जो अन्तर्दृष्टिवाले हैं, उनके जीवन का प्रधान उद्देश्य समभाव-सामायिक प्राप्त करना है। इसलिए उनके प्रत्येक व्यवहार में समभाव का दर्शन होता है। अन्तर्दृष्टिवाले जब किसी को समभाव की पूर्णता के गिन्नर पर पहुँचे हुए जानते हैं, तब वे उनके वास्तविक गुणों की स्तुति करने लगते हैं। इस तरह वे समभाव-स्थित माधु पुरुषों को वन्दन-नमस्कार करना भी नहीं भूलते। अन्तर्दृष्टिवालों के जीवन में ऐसी स्फूर्ति—अप्रमत्तता होती है कि कदाचित् वे पूर्ववासनावश या कुमसर्गवश समभाव से गिर जाएँ, तब भी उस अप्रमत्तता के कारण प्रतिक्रमण करके वे अपनी पूर्व-प्राप्त स्थिति को फिर पा लेते हैं और कभी-कभी तो पूर्व-स्थिति से आगे भी बढ़ जाते हैं। ध्यान ही आध्यात्मिक जीवन के विकास की कुञ्जी है। इसके लिए अन्तर्दृष्टिवाले बार-बार ध्यान—कायोत्सर्ग किया करते हैं। ध्यान द्वारा चित्तशुद्धि करते हुए वे आत्मस्वरूप में विशेषतया लीन हो जाते हैं। अतएव जड़ वस्तुओं के भोग का परित्याग—प्रत्याख्यान भी उनके लिए साहजिक क्रिया है।

इस प्रकार यह स्पष्ट सिद्ध है कि आध्यात्मिक पुरुषों के उच्च तथा स्वाभाविक जीवन का पृथक्करण ही 'आवश्यक-क्रिया' के क्रम का आधार है।

'आवश्यक-क्रिया' की आध्यात्मिकता

जो क्रिया आत्मा के विकास को लक्ष्य में रखकर की जाती है, वही आध्यात्मिक क्रिया है। आत्मा के विकास का मतलब उसके सम्यक्त्व, चेतन, चारित्र्य आदि गुणों की क्रमशः शुद्धि करने से है। इस कसौटी पर कसने से यह अभ्रान्त रीति से सिद्ध होता है कि 'सामायिक' आदि छोड़ो 'आव-

सक' आध्यात्मिक हैं, क्योंकि सामायिक का फल पापजनक व्यापार की निवृत्ति है, जो कि कर्म-निर्जरा द्वारा आत्मा के विकास का कारण है।

चतुर्विंशतिस्तव का उद्देश्य गुणानुराग की वृद्धि द्वारा गुण प्राप्त करना है, जो कि कर्म-निर्जरा द्वारा आत्मा के विकास का साधन है।

बन्दन-क्रिया के द्वारा विनय की प्राप्ति होती है, मान खण्डित होता है, गुरुजन की पूजा होती है, तीर्थकरो की आज्ञा का पालन होता है और श्रुतधर्म की आराधना होती है, जो कि अन्त में आत्मा के क्रमिक विकास द्वारा मोक्ष के कारण होते हैं। बन्दन करनेवालों को नम्रता के कारण शास्त्र सुनने का अवसर मिलता है। शास्त्र-श्रवण द्वारा क्रमशः ज्ञान, विज्ञान, प्रत्याख्यान, सयम, अनास्रव, तप, कर्मनाश, अक्रिया और सिद्धि ये फल बतलाए गए हैं।^१ इसलिए बन्दन-क्रिया आत्मा के विकास का असंदिग्ध कारण है।

आत्मा वस्तुतः पूर्ण शुद्ध और पूर्ण बलवान है, पर वह विविध वासनाओं के अनादि प्रवाह में पड़ने के कारण दोषों की अनेक तहों से दब-सा गया है, इसलिए जब वह ऊपर उठने का प्रयत्न करता है, तब उसमें अनादि अभ्यास-वश मूले हो जाना सहज है। वह जब-तब उन मूलों का मशोचन न करे, तब तक इष्ट सिद्धि हो ही नहीं सकती। इसलिए पद-पद पर की हुई मूलों को याद करके प्रतिक्रमण द्वारा फिर से उन्हें न करने के लिए बह निश्चय कर लेता है। इस तरह से प्रतिक्रमण-क्रिया का उद्देश्य पूर्व दोषों को दूर करना और फिर से वैसे दोषों को न करने के लिए मावधान कर देना है, जिससे कि आत्मा दोषमुक्त होकर धीरे-धीरे अपने शुद्ध स्वरूप में स्थित हो जाय। इसीसे प्रतिक्रमणक्रिया आध्यात्मिक है।

कायोत्सर्ग चिन्तन की एकाग्रता पैदा करता है और आत्मा को अपना स्वरूप विचारने का अवसर देता है, जिससे आत्मा निर्भय बनकर अपने कठिनतम उद्देश्य को सिद्ध कर सकती है। इसी कारण कायोत्सर्ग-क्रिया भी आध्यात्मिक है।

दुनिया में जो कुछ है, वह सब न तो भोगा ही जा सकता है और न

१. आवश्यकनिर्मुक्ति गाथा १२१५ तथा वृत्ति।

भोगने के योग्य ही है तथा वास्तविक शान्ति अपरिमित भोग से भी सम्भव नहीं है। इसलिए प्रत्याख्यान-क्रिया के द्वारा मुमुक्षुगण अपने को व्यर्थ के भोगों से बचाते हैं और उसके द्वारा चिरकालीन आत्मशान्ति पाते हैं। अतएव प्रत्याख्यान क्रिया भी आध्यात्मिक ही है।

प्रतिक्रमण शब्द की रूढ़ि

प्रतिक्रमण शब्द की व्युत्पत्ति 'प्रति+क्रमण=प्रतिक्रमण' ऐसी है। इस व्युत्पत्ति के अनुसार उसका अर्थ 'पीछे फिरना', इतना ही होता है, परन्तु रूढ़ि के बल से 'प्रतिक्रमण' शब्द सिर्फ चौथे 'आवश्यक' का तथा छह आवश्यक के समुदाय का भी बोध कराता है। अन्तिम अर्थ में उस शब्द की प्रसिद्धि इतनी अधिक हो गई है कि आजकल 'आवश्यक' शब्द का प्रयोग न करके सब कोई छहो आवश्यको के लिए 'प्रतिक्रमण' शब्द काम में लाते हैं। इस तरह व्यवहार में और अर्वाचीन ग्रन्थों में 'प्रतिक्रमण' शब्द से 'आवश्यक' शब्द का पर्याय हो गया है। प्राचीन ग्रन्थों में सामान्य 'आवश्यक' अर्थ में 'प्रतिक्रमण' शब्द का प्रयोग कहीं देखने में नहीं आया। 'प्रतिक्रमणहेतुगर्भ', 'प्रतिक्रमणविधि', 'धर्मसंग्रह' आदि अर्वाचीन ग्रन्थों में 'प्रतिक्रमण' शब्द सामान्य 'आवश्यक' के अर्थ में प्रयुक्त है और सर्वसाधारण भी सामान्य 'आवश्यक' के अर्थ में प्रतिक्रमण शब्द का प्रयोग अस्खलित रूप से करते हुए देखे जाते हैं।

(२० औ० बि० स० २ पृ० १७४-१८५)

जीव और पंच परमेष्ठी का स्वरूप

प्र०—परमेष्ठी कौन कहलाते हैं ?

उ०—जो जीव परम में अर्थात् उत्कृष्ट स्वरूप में—समभाव में छिन् अर्थात् स्थित हैं, वे ही परमेष्ठी कहलाते हैं ।

प्र०—परमेष्ठी और उनसे भिन्न जीवों में क्या अन्तर है ?

उ०—अन्तर आध्यात्मिक विकास होने न होने का है । अर्थात् जो आध्यात्मिक-विकासवाले व निर्मल आत्मशक्तिवाले हैं वे परमेष्ठी, और जो मलिन आत्मशक्ति वाले हैं वे उनसे भिन्न हैं ।

प्र०—जो इस समय परमेष्ठी नहीं हैं, क्या वे भी साधनों द्वारा आत्मा को निर्मल बनाकर वैसे बन सकते हैं ?

उ०—अवश्य ।

प्र०—तब तो जो परमेष्ठी नहीं हैं और जो हैं उनमें शक्ति की अपेक्षा से भेद क्या हुआ ?

उ०—कुछ भी नहीं । अन्तर सिर्फ शक्तियों के प्रकट होने-न होने का है । एक में आत्मशक्तियों का विशुद्ध रूप प्रकट हो गया है, दूसरों में नहीं ।

जीव के सम्बन्धमें कुछ विचारणा

जीव का सामान्य लक्षण

प्र०—जब असलियत में सब जीव समान ही हैं, तब उन सबका सामान्य स्वरूप (लक्षण) क्या है ?

उ०—रूप, रस, गन्ध, स्पर्श आदि पौद्गलिक गुणों का न होना और चेतना का होना यह सब जीवों का सामान्य लक्षण है ।

प्र०—उक्त लक्षण तो अतीन्द्रिय—इन्द्रियों से जाना नहीं जा सकने-वाला—है; फिर उसके द्वारा जीवों की पहिचान कैसे हो सकती है ?

उ०—निश्चय-दृष्टि से जीव अतीन्द्रिय हैं, इसलिए उनका लक्षण अतीन्द्रिय होना ही चाहिए।

प्र०—जीव तो आँख आदि इन्द्रियो से जाने जा सकते हैं, फिर जीव अतीन्द्रिय कैसे ?

उ०—शुद्ध रूप अर्थात् स्वभाव की अपेक्षा से जीव अतीन्द्रिय है। अशुद्ध रूप अर्थात् विभाव की अपेक्षा से वह इन्द्रियगोचर भी है। अमूर्तत्व—रूप, रस आदि का अभाव या चेतनाशक्ति, यह जीव का स्वभाव है, और भाषा, आकृति, मुख, दुःख, राग, द्वेष आदि जीव के विभाव अर्थात् कर्मजन्य पर्याय हैं। स्वभाव पुद्गल-निरपेक्ष होने के कारण अतीन्द्रिय है और विभाव पुद्गल-सापेक्ष होने के कारण इन्द्रियग्राह्य है। इसलिये स्वाभाविक लक्षण की अपेक्षा से जीव को अतीन्द्रिय समझना चाहिए।

प्र०—अगर विभाव का सबन्ध जीव से है, तो उसको लेकर भी जीव का लक्षण किया जाना चाहिए।

उ०—किया ही है, पर वह लक्षण सब जीवों का नहीं होगा, सिर्फ ससारी जीवों का होगा। जैसे जिनमें सुख-दुःख, राग-द्वेष आदि भाव हो या जो कर्म के कर्ता और कर्म-फल के भोक्ता और गरीरधारी हो वे जीव हैं।

प्र०—उक्त दोनों लक्षणों को स्पष्टतापूर्वक समझाइये।

उ०—प्रथम लक्षण स्वभावस्पर्शी है, इसलिए उसको निश्चय नय की अपेक्षा से तथा पूर्ण व स्थायी समझना चाहिये। दूसरा लक्षण विभावस्पर्शी है, इसलिए उसको व्यवहार नय की अपेक्षा से तथा अपूर्ण व अस्थायी समझना चाहिए। सारांश यह है कि पहला लक्षण निश्चय-दृष्टि के अनुसार है, अतएव तीनों काल में घटनेवाला है और दूसरा लक्षण व्यवहार-दृष्टि के अनुसार है, अतएव तीनों काल में नहीं घटनेवाला है। अर्थात् ससारदशा में पाया जानेवाला और मोक्षदशा में नहीं पाया जानेवाला है।

प्र०—उक्त दो दृष्टि से दो लक्षण जैसे जैनदर्शन में किये गए हैं, क्या वैसे जैनतर दर्शनों में भी हैं ?

उ०—हाँ, साङ्ख्य, योग, वेदान्त आदि दर्शनों में आत्मा को चेतन-रूप या सच्चिदानन्दरूप कहा है, सो निश्चय नय की अपेक्षा से, और न्याय,

वैशेषिक आदि दर्शनों में सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष आदि आत्मा के लक्षण बतलाये हैं सो व्यवहारनय की अपेक्षा से ।

प्र०—क्या जीव और आत्मा इन दोनों शब्दों का मतलब एक है ?

उ०—हाँ, जैनशास्त्र में तो संसारी-असंसारी सभी चेतनों के विषय में 'जीव और आत्मा', इन दोनों शब्दों का प्रयोग किया गया है, पर वेदान्त आदि दर्शनों में जीव का मतलब ससार-अवस्थावाले ही चेतन से है, मुक्त-चेतन से नहीं, और आत्मा शब्द तो साधारण है ।

जीव के स्वरूप की अनिर्वचनीयता

प्र०—आपने तो जीव का स्वरूप कहा, पर कुछ विद्वानों को यह कहते सुना है कि आत्मा का स्वरूप अनिर्वचनीय अर्थात् वचनों से नहीं कहे जा सकने योग्य है, सो इसमें सत्य क्या है ?

उ०—उनका भी कथन युक्त है, क्योंकि शब्दों के द्वारा परिमित भाव प्रगट किया जा सकता है । यदि जीव का वास्तविक स्वरूप पूर्णतया जानना हो तो वह अपरिमित होने के कारण शब्दों के द्वारा किसी तरह नहीं बताया जा सकता । इसलिए इस अपेक्षा से जीव का स्वरूप अनिर्वचनीय है । इस बात को जैसे अन्य दर्शनों में 'निर्विकल्प' शब्द से या 'नेति' शब्द से कहा है वैसे ही जैनदर्शन में 'सरा तत्त्व निवर्तते तत्त्वा तत्त्व न विज्जई' (आचार्य-राज ५-६) इत्यादि शब्द से कहा है । यह अनिर्वचनीयत्व का कथन परम निश्चय नय से या परम शुद्ध द्रव्याधिक नय से समझना चाहिए । और हमने जो जीव का चेतना या अमूर्तत्व लक्षण कहा है सो निश्चय दृष्टि से या शुद्ध पर्यायार्थिक नय से ।

जीव स्वयंसिद्ध है या भौतिक मिश्रणों का परिणाम ?

प्र०—सुनने व पढ़ने में आता है कि जीव एक रासायनिक वस्तु है, अर्थात् भौतिक मिश्रणों का परिणाम है, वह कोई स्वयंसिद्ध वस्तु नहीं है- वह उत्पन्न होता है और नष्ट भी । इसमें क्या सत्य है ?

उ०—ऐसा कथन भ्रान्तिमूलक है, क्योंकि ज्ञान, सुख, दुःख, हर्ष-शोक आदि वृत्तियाँ, जो मन से संबन्ध रखती हैं, वे स्थूल या सूक्ष्म

भौतिक वस्तुओं के आलम्बन से होती है। भौतिक वस्तुएँ उन वृत्तियों के होने में साधनमात्र अर्थात् निमित्तकारण हैं, उपादानकारण नहीं। उनका उपादानकारण आत्मतत्त्व अलग ही है। इसलिए भौतिक वस्तुओं को उक्त वृत्तियों का उपादानकारण मानना भ्रान्ति है। ऐसा न मानने में अनेक दोष आते हैं। जैसे सुख, दुःख, राजा-रकभाव, छोटी-बड़ी आयु, सत्कार-तिरस्कार, ज्ञान-अज्ञान आदि अनेक विरुद्ध भाव एक ही माता-पिता की दो सन्तानों में पाए जाते हैं, सो जीव को स्वतन्त्र तत्त्व बिना माने किसी तरह असन्दिग्ध रीति से बट नहीं सकता।

प्र०—जीव के अस्तित्व के विषय में अपने को किस सबूत पर भरोसा करना चाहिए ?

उ०—अत्यन्त एकाग्रतापूर्वक चिरकाल तक आत्मा का ही मनन करने-वाले नि स्वार्थ ऋषियों के वचन पर, तथा स्वानुभव पर। और चित्त को शुद्ध करके एकाग्रतापूर्वक विचार व मनन करने से ऐसा अनुभव प्राप्त हो सकता है।

पाँच परमेष्ठी

पाँच परमेष्ठी के प्रकार

प्र०—क्या सब परमेष्ठी एक ही प्रकार के हैं या उनमें कुछ अन्तर भी है ?

उ०—सब एक प्रकार के नहीं होते। स्थूल दृष्टि से उनके अरिहन्त, सिद्ध, आचार्य, उपाध्याय और साधु ये पाँच प्रकार हैं। स्थूलरूप से इनका अन्तर जानने के लिए इनके दो विभाग करने चाहिए। पहले विभाग में प्रथम दो और दूसरे विभाग में पिछले तीन परमेष्ठी सम्मिलित हैं, क्योंकि अरिहन्त और सिद्ध ये दोनों तो ज्ञान-दर्शन-चारित्र्य-वीर्यादि शक्तियों को शुद्ध रूप में पूरे तौर से विकसित किये हुए होते हैं, पर आचार्यादि तीन उक्त शक्तियों को पूर्णतया प्रकट किए हुए नहीं होते, किन्तु उनको प्रकट करने के लिए प्रयत्नशील होते हैं। अरिहन्त और सिद्ध ये दो ही केवल पूज्य अवस्था को प्राप्त हैं, पूजक अवस्था को नहीं। इसीसे ये देवतत्त्व माने जाते हैं। इसके विपरीत आचार्य आदि तीन पूज्य, पूजक, इन दोनों अव-

स्थाओं को प्राप्त है। वे अपने से नीचे की श्रेणिवालों के पूज्य और ऊपर की श्रेणिवालों के पूजक हैं। इसी से 'गुरु' तत्त्व माने जाते हैं।

अरिहन्त और सिद्ध का आपस में अन्तर

प्र०—अरिहन्त तथा सिद्ध का आपस में क्या अन्तर है ?

उ०—सिद्ध शरीररहित अतएव पौद्गलिक सब पर्यायों से परे होते हैं, पर अरिहन्त ऐसे नहीं होते। उनके शरीर होता है, इसलिए मोह, अज्ञान आदि नष्ट हो जाने पर भी ये चलने, फिरने, बोलने आदि शारीरिक, वाचिक तथा मानसिक क्रियाएँ करते रहते हैं।

सारांश यह है कि ज्ञान-चारित्र्य आदि शक्तियों के विकास की पूर्णता अरिहन्त-सिद्ध दोनों में बराबर होती है। पर सिद्ध योग (शारीरिक आदि क्रिया) रहित और अरिहन्त योगसहित होते हैं। जो पहिले अरिहन्त होते हैं वे ही शरीर त्यागने के बाद सिद्ध कहलाते हैं।

आचार्य आदि का आपस में अन्तर

प्र०—आचार्य आदि तीनों का आपस में क्या अन्तर है ?

उ०—इसी तरह (अरिहन्त और सिद्ध की भाँति) आचार्य, उपाध्याय और साधुओं में साधु के गुण सामान्य रीति से समान होने पर भी साधु की अपेक्षा उपाध्याय और आचार्य में विभेदता होती है। वह यह कि उपाध्यायपद के लिए मूत्र तथा अर्थ का वास्तविक ज्ञान, पढ़ाने की शक्ति, बचन-मधुरता और चर्चा करने का सामर्थ्य आदि कुछ खास गुण प्राप्त करना जरूरी है, पर साधुपद के लिए इन गुणों की कोई खास जरूरत नहीं है। इसी तरह आचार्यपद के लिए शासन चलाने की शक्ति गच्छ के हिताहित की जवाबदेही, अति गम्भीरता और देग-काल का विशेष ज्ञान आदि गुण चाहिए। साधुपद के लिए इन गुणों को प्राप्त करना कोई खास जरूरी नहीं है। साधुपद के लिए जो सत्ताईस गुण जरूरी हैं वे तो आचार्य और उपाध्याय में भी होते हैं, पर इनके अलावा उपाध्याय में पच्चीस और आचार्य में छत्तीस गुण होने चाहिए अर्थात् साधुपद की अपेक्षा उपाध्याय-पद का महत्त्व अधिक और उपाध्यायपद की अपेक्षा आचार्यपद का महत्त्व अधिक है।

अरिहन्त की अलौकिकता

जैसे अरिहन्त की ज्ञान आदि आन्तरिक शक्तियाँ अलौकिक होती हैं वैसे ही उनकी बाह्य अवस्था में भी क्या हम से कुछ विशेषता हो जाती है ?

उ०—अवश्य ! भीतरी शक्तियाँ परिपूर्ण हो जाने के कारण अरिहन्त का प्रभाव इतना अलौकिक बन जाता है कि साधारण लोग इस पर विश्वास भी नहीं कर सकते । अरिहन्त का सारा व्यवहार लोकोत्तर होता है । मनुष्य, पशु, पक्षी आदि भिन्न-भिन्न जाति के जीव अरिहन्त के उपदेश को अपनी-अपनी भाषा में समझ लेते हैं । साँप, न्यूला, चूहा, बिल्ली, गाय, बाघ आदि जन्म-शत्रु प्राणी भी समवसरण में बैर-द्वेष-वृत्ति छोड़कर भ्रातृ-भाव धारण करते हैं । अरिहन्त के वचन में जो पैतीस गुण होते हैं वे औरों के वचन में नहीं होते । जहाँ अरिहन्त विराजमान होते हैं वहाँ मनुष्य आदिकी कौन कहे, करोड़ो देव हाजिर होते, हाथ जोड़े खड़े रहते, भक्ति करते और अणोकवृक्ष आदि आठ प्रातिहार्यों की रचना करते हैं । यह सब अरिहन्त के परम योग की विभूति है ।

प्र०—ऐसा मानने में क्या युक्ति है ?

उ०—अपने को जो बातें असम्भव-सी मालूम होती हैं वे परमयोगियों के लिए साधारण हैं । एक जगली भील को चक्रवर्ती की सम्पत्ति का थोड़ा भी ख्याल नहीं आ सकता । हमारी और योगियों की योग्यता में ही बड़ा फर्क है । हम विषय के दास, लालच के पुतले और अस्थिरता के केन्द्र हैं । इसके विपरीत योगियों के सामने विषयो का आकर्षण कोई चीज नहीं ; लालच उनको छूता तक नहीं, वे स्थिरता में मुमैरु के समान होते हैं । हम थोड़ी देर के लिए भी मन को सर्वथा स्थिर नहीं रख सकते, किसी के कठोर-वाक्य को सुनकर मरने-मारने को तैयार हो जाते हैं, मामूली चीज गुम हो जाने पर हमारे प्राण निकलने लग जाते हैं, स्वार्थान्विता से औरों की कौन कहे, भाई और पिता तक भी हमारे लिये शत्रु बन जाते हैं । परम-योगी इन सब दोषों से सर्वथा अलग होते हैं । जब उनकी आन्तरिक दशा इतनी उच्च हो तब उक्त प्रकार की लोकोत्तर स्थिति होने में कोई अचरज नहीं । साधारण योगसमाधि करनेवाले महात्माओं की और उच्च चरित्रवाले साधारण लोगों की भी महिमा जितनी देखी जाती है उस पर

विचार करने से अरिहन्त जैसे परम योगी की लोकोत्तर विभूति में सदेह नहीं रहता ।

व्यवहार एवं निश्चय-दृष्टि से पाँचों का स्वरूप

प्र०—व्यवहार (बाह्य) तथा निश्चय (आम्यन्तर) दोनों दृष्टि से अरिहन्त और सिद्ध का स्वरूप किस-किस प्रकार का है ?

उ०—उक्त दोनों दृष्टि से सिद्ध के स्वरूप में कोई अन्तर नहीं है । उनके लिये जो निश्चय है वही व्यवहार है, क्योंकि सिद्ध अवस्था में निश्चय-व्यवहार की एकता हो जाती है । पर अरिहन्त के सबन्ध में यह बात नहीं है । अरिहन्त सशरीर होते हैं, इसलिए उनका व्यावहारिक स्वरूप तो बाह्य विभूतियों से सबन्ध रखता है और नैश्चयिक स्वरूप आन्तरिक शक्तियों के विकास से । इसलिए निश्चयदृष्टि से अरिहन्त और सिद्ध का स्वरूप समान समझना चाहिए ।

प्र०—उक्त दोनों दृष्टि से आचार्य, उपाध्याय तथा साधु का स्वरूप किस-किस प्रकार का है ?

उ०—निश्चयदृष्टि से तीनों का स्वरूप एक-सा होता है । तीनों में मोक्षमार्ग के आराधन की तत्परता और बाह्य-आम्यन्तर-निर्धन्यता आदि नैश्चयिक और पारमाधिक स्वरूप समान होता है । पर व्यावहारिक स्वरूप तीनों का थोड़ा-बहुत भिन्न होता है । आचार्य की व्यावहारिक योग्यता सबसे अधिक होती है, क्योंकि उन्हें गच्छ पर शासन करने तथा जैन शासन की महिमा को सम्हालने की जवाबदेही लेनी पड़ती है । उपाध्याय को आचार्य-पद के योग्य बनने के लिये कुछ विशेष गुण प्राप्त करने पड़ते हैं, जो सामान्य साधुओं में नहीं भी होते ।

नमस्कार का हेतु व उसके प्रकार

प्र०—परमेष्ठियों को नमस्कार किसलिए किया जाता है ? नमस्कार के कितने प्रकार हैं ?

उ०—गुणप्राप्ति के लिए । वे गुणवान् हैं, गुणवानों को नमस्कार करने से गुण की प्राप्ति अवश्य होती है, क्योंकि जैसा ध्येय हो, घ्याता वैसा ही

बन जाता है। दिन-रात चोर और चोरी की भावना करनेवाला मनुष्य कभी प्रामाणिक (साहूकार) नहीं बन सकता। इसी तरह विद्या और विद्वान् की भावना करनेवाला अवश्य कुछ-न-कुछ विद्या प्राप्त कर लेता है। बड़ों के प्रति ऐसा बर्त्ताव करना क जिससे उनके प्रति अपनी लघुता तथा उनका बहुमान प्रकट हो, वही नमस्कार है। इसके द्वैत और अद्वैत, ऐसे दो भेद हैं। विशिष्ट स्थिरता प्राप्त न होने से जिस नमस्कार में ऐसा भाव हो कि मैं उपासना करनेवाला हूँ और अमुक मेरी उपासना का पात्र है, वह द्वैत-नमस्कार है। रागद्वेष के विकल्प नष्ट हो जाने पर चित्त की इतनी अधिक स्थिरता हो जाती है, जिसमें आत्मा अपने को ही अपना उपास्य समझता है और केवल स्वरूप का ही ध्यान करता है, वह अद्वैत-नमस्कार है। इन दोनों में अद्वैत-नमस्कार श्रेष्ठ है, क्योंकि द्वैत-नमस्कार तो अद्वैत का साधनमात्र है।

प्र०—मनुष्य की अन्तरंग भावभक्ति के कितने भेद हैं ?

उ०—दो. एक सिद्ध-भक्ति और दूसरी योग-भक्ति। सिद्धों के अनन्त गुणों की भावना भाना सिद्ध-भक्ति है और योगियों (मुनियों) के गुणों की भावना भाना योगि-भक्ति।

प्र०—पहिले अरिहन्तों को और पीछे सिद्धादिकों को नमस्कार करने का क्या सबब है ?

उ०—वस्तु को प्रतिपादन करने के क्रम दो होते हैं। एक पूर्वानुपूर्वी और दूसरा पश्चानुपूर्वी। प्रधान के बाद अप्रधान का कथन करना पूर्वानु-पूर्वी है और अप्रधान के बाद प्रधान का कथन करना पश्चानुपूर्वी है। पाँचों परमेष्ठियों में 'सिद्ध' सबसे प्रधान हैं और 'साधु' सबसे अप्रधान, क्योंकि सिद्ध-अवस्था चैतन्य-शक्ति के विकास की आखिरी हद है और साधु-अवस्था उसके साधन करने की प्रथम भूमिका है। इसलिए यहाँ पूर्वानु-पूर्वी क्रम से नमस्कार किया गया है। यद्यपि कर्म-विनाश की अपेक्षा से 'अरिहन्तों' से 'सिद्ध' श्रेष्ठ हैं, तो भी कृतकृत्यता की अपेक्षा से दोनों समान ही हैं और व्यवहार की अपेक्षा से तो 'सिद्ध' से 'अरिहन्त' ही श्रेष्ठ हैं क्योंकि 'सिद्धों' के परोक्ष स्वरूप को बतलानेवाले 'अरिहन्त' ही तो

हैं। इसलिए व्यवहार-अपेक्षया 'अरिहन्तो' को श्रेष्ठ गिनकर पहिले उनको नमस्कार किया गया है।

(द० औ० चि० ख० २, पृ० ५२२-५३२)

देव, गुरु और धर्म तत्त्व

जैन परम्परा में तात्त्विक धर्म तीन तत्त्वों में समाविष्ट माना जाता है : देव, गुरु और धर्म। आत्मा की सम्पूर्ण निर्दोष अवस्था देवतत्त्व है, बंसी निर्दोषता प्राप्त करने की सच्ची आध्यात्मिक साधना गुरुतत्त्व है और सब प्रकार का विवेकी यथार्थ समय धर्मतत्त्व है। इन तीन तत्त्वों को जैनत्व की आत्मा और इन तत्त्वों की संरक्षक एवं पोषक भावना को उसका शरीर कहना चाहिए। देवतत्त्व को स्थूल रूप देनेवाला मन्दिर, उसमें रखी हुई मूर्ति, उसकी पूजा-आरती, उस सत्त्वा को निभानेवाले साधन, उसकी व्यवस्था करनेवाला तत्र, तीर्थस्थान—ये सब देवतत्त्व की पोषक भावनारूपी शरीर के वस्त्र और अलंकार जैसे हैं। इसी प्रकार मकान, खाने-पीने और रहने आदि के नियम तथा दूसरे विधिविधान गुरुतत्त्व के शरीर के वस्त्र या अलंकार हैं। अमुक चीज नहीं खाना, अमुक ही खाना, अमुक परिमाण में खाना, अमुक समय पर नहीं खाना, अमुक स्थान पर अमुक ही हो सकता है, अमुक के प्रति अमुक ढँग से ही बरतना चाहिए इत्यादि विधि-निषेध के नियम समयतत्त्व के वस्त्र अथवा गहने हैं।

(द० अ० चि० भा० १, पृ० ५६)

कर्मतत्त्व

कर्मवादियों का ऐसा सिद्धान्त है कि जीवन केवल वर्तमान जन्म में ही पूरा नहीं होता, वह तो पहले भी था और आगे भी चलता रहेगा। कोई भी अच्छा या बुरा, स्थूल या सूक्ष्म, शारीरिक या मानसिक परिणाम जीवन में ऐसा उत्पन्न नहीं होता, जिसका बीज उस व्यक्ति ने वर्तमान अथवा पूर्वजन्म में बोया न हो।

कर्मवाद की दीर्घ दृष्टि

ऐसा एक भी स्थूल या सूक्ष्म, मानसिक, वाचिक या कायिक कर्म नहीं है, जो इस या दूसरे जन्म में परिणाम उत्पन्न किये बिना विलीन हो जाय। कर्मवादी की दृष्टि दीर्घ इसलिए है कि वह तीनो कालों का स्पर्श करती है, जबकि चार्वाक की दृष्टि दीर्घ नहीं है, क्योंकि वह मात्र वर्तमान का स्पर्श करती है। कर्मवाद की इस दीर्घ दृष्टि के साथ उसके वैयक्तिक, कौटुम्बिक, सामाजिक और विद्वयी उत्तरदायित्व तथा नैतिक बन्धनों में, चार्वाक की अल्प दृष्टि में से फलित होनेवाले उत्तरदायित्व और नैतिक बन्धनों की अपेक्षा, बहुत बड़ा अन्तर पड़ जाता है। यदि यह अन्तर बराबर समझ लिया जाय और उसका अंग भी जीवन में उतरे, तब तो कर्मवादियों का चार्वाक पर किया जाता आक्षेप सच्चा समझा जायगा और चार्वाक के धर्मध्येय की अपेक्षा कर्मवादी का धर्मध्येय उन्नत और ग्राह्य है ऐसा जीवनव्यवहार से बताया जा सकता है।

(द० अ० चि० भा० १, पृ० ५९)

शास्त्रों के अनादित्व की मान्यता

जैन वाक्य में इस समय जो श्वेताम्बरीय तथा दिगम्बरीय कर्मशास्त्र मौजूद हैं उनमें से प्राचीन माने जानेवाले कर्मविषयक ग्रन्थों का साक्षात्

संबन्ध दोनों परम्पराएँ आश्रयणीय पूर्व के साथ बतलाती हैं। दोनों परम्पराएँ आश्रयणीय पूर्व को दृष्टिवाद नामक बारहवें अङ्गान्तर्गत चौदह पूर्वों में से दूसरा पूर्व कहती हैं और दोनों श्वेताम्बर-दिगम्बर परम्पराएँ समान रूप से मानती हैं कि सारे अङ्ग तथा चौदह पूर्व यह सब भगवान् महावीर की सर्वज्ञ वाणी का साक्षात् फल हैं। इस साम्प्रदायिक चिरकालीन मान्यता के अनुसार मौजूदा सारा कर्मविषयक जैन वाक्यमय शब्दरूप से नहीं तो अन्ततः भावरूप से भगवान् महावीर के साक्षात् उपदेश का ही परम्परा-प्राप्त मारमाण है। इसी तरह यह भी साम्प्रदायिक मान्यता है कि वस्तुतः सारी अङ्गविद्याएँ भावरूप से केवल भगवान् महावीर की ही पूर्वकालीन नहीं, बल्कि पूर्व-पूर्व में हुए अन्यान्य तीर्थंकरों से भी पूर्वकाल की अतएव एक तरह से अनादि हैं। प्रवाहरूप से अनादि होने पर भी समय-समय पर होने-वाले नव-नव तीर्थंकरों के द्वारा वे पूर्व-पूर्व अङ्गविद्याएँ नवीन नवीनत्व धारण करती हैं। इसी मान्यता को प्रकट करते हुए कलिकालसर्वज्ञ आचार्य हेमचन्द्र ने प्रमाणमीमासा में, नैयायिक जयन्त भट्ट का अनुकरण करके, बड़ी खूबी से कहा है कि—“अनादय एवैता विद्या सक्षेपविस्तरविवक्षया नवनवीनवन्ति, तत्तत्कर्तुं काश्चोच्यन्ते । किन्नाश्रयी न कदाचिदनीदृश जगत् ।” अनादिकालीन ये विद्याएँ सक्षेप अथवा विस्तारपूर्वक विवरण करने की इच्छा से नया-नया स्वरूप धारण करती हैं और विवरण करने-वाले की कृति रूप से पहिचानी जाती हैं। क्या ऐसा नही सुना कि दुनिया तो सदा से ऐसी ही चली आती है ?

उक्त साम्प्रदायिक मान्यता ऐसी है कि जिसको साम्प्रदायिक लोग आज तक अक्षरशः मानते आए हैं और उसका समर्थन भी वैसे ही करते आए हैं जैसे मीमांसक लोग वेदों के अनादित्व की मान्यता का। साम्प्रदायिक लोगो में पूर्वोक्त शास्त्रीय मान्यता का आदरणीय स्थान होने पर भी इस जगह कर्मशास्त्र और उसके मुख्य विषय कर्मतत्त्व के सबन्ध में एक दूसरी दृष्टि से भी विचार करना प्राप्त है। वह दृष्टि है ऐतिहासिक।

कर्मतत्त्व की आवश्यकता क्यों ?

पहिला प्रश्न कर्मतत्त्व मानना या नही और मानना तो किस आधार

पर, यह था । एक पक्ष ऐसा था जो काम और उसके साधनरूप धर्म के सिवाय अन्य कोई पुरुषार्थ मानता न था । उसकी दृष्टि में इहलोक ही पुरुषार्थ था । अतएव वह ऐसा कोई कर्मतत्त्व मानने के लिए बाधित न था, जो अच्छे-बुरे जन्मान्तर या परलोक की प्राप्ति करानेवाला हो । यही पक्ष चार्वाक परम्परा के नाम से विख्यात हुआ । पर साथ ही उस अति पुराने युग में भी ऐसे चिंतक थे, जो बतलाते थे कि मृत्यु के बाद जन्मान्तर भी है । इतना ही नहीं, बल्कि इस दुश्यमान लोक के जलावा और भी श्रेष्ठ-कनिष्ठ लोक है । वे पुनर्जन्म और परलोकवादी कहलाते थे और वे ही पुनर्जन्म और परलोक के कारणरूप से कर्मतत्त्व को स्वीकार करते थे । उनकी दृष्टि यह रही कि अगर कर्म न हो तो जन्म-जन्मान्तर एवं इहलोक-परलोक का सम्बन्ध बट ही नहीं सकता । अतएव पुनर्जन्म की मान्यता के आधार पर कर्मतत्त्व का स्वीकार आवश्यक है । ये ही कर्मवादी अपने को परलोकवादी तथा आस्तिक कहते थे ।

धर्म, धर्म और काम को ही माननेवाले प्रवर्तक-धर्मवादी पक्ष

कर्मवादियों के मुख्य दो दल रहे । एक तो यह प्रतिपादित करता था कि कर्म का फल जन्मान्तर और परलोक अवश्य है, पर श्रेष्ठ जन्म तथा श्रेष्ठ परलोक के वास्ते कर्म भी श्रेष्ठ ही चाहिए । यह दल परलोकवादी होने से तथा श्रेष्ठलोक, जो स्वर्ग कहलाता है, उसके साधनरूप से धर्म का प्रतिपादन करनेवाला होने से, धर्म-धर्म-काम ऐसे तीन ही पुरुषार्थों को मानता था । उसकी दृष्टि में मोक्ष का अलग पुरुषार्थ रूप से स्थान न था । जहाँ कहीं प्रवर्तकधर्म का उल्लेख आता है, वह सब इसी त्रिपुरुषार्थवादी दल के मन्तव्य का सूचक है । इसका मन्तव्य संक्षेप में यह है कि धर्म-शुभ कर्म का फल स्वर्ग और अधर्म—अशुभ कर्म का फल नरक आदि है । धर्माधर्म ही पुण्य-पाप तथा अदृष्ट कहलाते हैं और उन्हीं के द्वारा जन्म-जन्मान्तर की चक्रप्रवृत्ति चला करती है, जिसका उच्छेद शक्य नहीं है । शक्य इतना ही है कि अगर अच्छा लोक और अधिक सुख पाना हो, तो धर्म ही कर्तव्य है । इस मत के अनुसार अधर्म या पाप तो हेय हैं, पर धर्म या पुण्य हेय नहीं । यह दल सामाजिक व्यवस्था का समर्थक था, अतएव वह समाजवाच्य शिष्ट एवं

बिहित आचरणों से धर्म की उत्पत्ति बतलाकर तथा निन्द्य आचरणों से अधर्म की उत्पत्ति बतलाकर सब तरह की सामाजिक सुव्यवस्था का ही संकेत करता था । वही दल ब्राह्मणमार्ग, मीमांसक और कर्मकाण्डी नाम से प्रसिद्ध हुआ ।

मोक्षपुरुषार्थो निवर्तक-धर्मवादी पक्ष

कर्मवादियों का दूसरा दल उपर्युक्त दल से बिल्कुल विरुद्ध दृष्टि रखने वाला था । यह मानता था कि पुनर्जन्म का कारण कर्म अवश्य है, शिष्ट-सम्मत एवं बिहित कर्मों के आचरण से धर्म उत्पन्न होकर स्वर्ग भी देता है, पर वह धर्म भी अधर्म की तरह ही सर्वथा हेय है । इसके मतानुसार एक चौथा स्वतन्त्र पुरुषार्थ भी है जो मोक्ष कहलाता है । इसका कथन है कि एकमात्र मोक्ष ही जीवन का लक्ष्य है और मोक्ष के वास्ते कर्ममात्र, चाहे वह पुण्यरूप हो या पापरूप, हेय है । यह नहीं कि कर्म का उच्छेद शक्य न हो । प्रयत्न से वह भी शक्य है । जहाँ कहीं निवर्तक-धर्म का उल्लेख आता है वहाँ सर्वत्र इसी मत का सूचक है । इसके मतानुसार जब आत्यन्तिक कर्म-निवृत्ति शक्य और इष्ट है तब इसे प्रथम दल की दृष्टि के विरुद्ध ही कर्म की उत्पत्ति का असली कारण बतलाना पड़ा । इसने कहा कि धर्म और अधर्म का मूल कारण प्रचलित सामाजिक विधि-निषेध नहीं, किन्तु अज्ञान और राग-द्वेष हैं । कैसा ही शिष्टसम्मत और बिहित सामाजिक आचरण क्यों न हो, पर अगर वह अज्ञान एवं रागद्वेषमूलक है तो उससे अधर्म की ही उत्पत्ति होती है । इसके मतानुसार पुण्य और पाप का भेद स्थूल दृष्टिबान्धों के लिए है । तत्त्वतः पुण्य और पाप अज्ञान एवं राग-द्वेषमूलक होने में अधर्म एवं हेय ही हैं । यह निवर्तक-धर्मवादी दल सामाजिक न होकर व्यक्ति-विकासवादी रहा ।

जब इसने कर्म का उच्छेद और मोक्ष पुरुषार्थ मान लिया तब इसे कर्म के उच्छेदक एवं मोक्ष के जनक कारणों पर भी विचार करना पड़ा । इसी विचार के फलस्वरूप इसने जो कर्मनिवर्तक कारण स्थिर किये वही इस दल का निवर्तकधर्म है । प्रवर्तक और निवर्तक धर्म की दिशा बिल्कुल परस्पर विरुद्ध है । एक का ध्येय सामाजिक व्यवस्था की रक्षा और

सुव्यवस्था का निर्माण है, जबकि दूसरे का ध्येय निजी आत्यन्तिक सुख की प्राप्ति है, अतएव यह मात्र आत्मगामी है। निवर्तकधर्म ही श्रमण, परिव्राजक, तपस्वी और योगमार्ग आदि नामों से प्रसिद्ध है। कर्मप्रवृत्ति अज्ञान एवं राग-द्वेष जन्मित होने से उसकी आत्यन्तिक निवृत्ति का उपाय अज्ञानविरोधी सम्यग्-ज्ञान और राग-द्वेषविरोधी रागद्वेषनाशरूप संयम ही स्थिर हुआ। बाकी के तप, ध्यान, भक्ति आदि सभी उपाय उक्त ज्ञान और संयम के ही साधनरूप से माने गए।

कर्मतत्त्व सम्बन्धी विचार और उसका ज्ञाता वर्ग

निवर्तक धर्मवादियों को मोक्ष के स्वरूप तथा उसके साधनों के विषय में तो ऊहापोह करना ही पड़ता था, पर इसके साथ उनको कर्मतत्त्वों के विषय में भी बहुत विचार करना पड़ा। उन्होंने कर्म तथा उसके भेदों की परिभाषाएँ एवं व्याख्याएँ स्थिर की, कार्य और कारण की दृष्टि से कर्म-तत्त्व का विविध वर्गीकरण किया, कर्म की फलदान-शक्तियों का विवेचन किया, जुदे-जुदे विपाकों को काल-मर्यादाएँ सोची, कर्मों के पारस्परिक संबंध पर भी विचार किया। इस तरह निवर्तक धर्मवादियों का खासा कर्मतत्त्वविषयक शास्त्र व्यवस्थित हो गया और उसमें दिन प्रतिदिन नए-नए प्रश्नों और उनके उत्तरों के द्वारा अधिकाधिक विकास भी होता रहा। ये निवर्तकधर्मवादी जुदे-जुदे पक्ष अपने सुभीते के अनुसार जुदा-जुदा विचार करते रहे, पर जब तक इन सब का संमिलित ध्येय प्रवर्तक-धर्मवाद का खण्डन रहा तब तक उनमें विचार-विनिमय भी होता रहा और उनमें एकवाक्यता भी रही। यही सबब है कि न्याय-वैशेषिक, सांख्य-योग, जैन और बौद्ध दर्शन के कर्मविषयक साहित्य में परिभाषा, भाव, वर्गीकरण आदि का शब्दशः और अर्थशः साम्य बहुत-कुछ देखने में आता है।

मोक्षवादियों के सामने एक जटिल समस्या पहले से यह थी कि एक तो पुराने बद्धकर्म ही अनन्त हैं, दूसरे उनका क्रमशः फल भोगने के समय प्रत्येक क्षण में नए-नए भी कर्म बंधते हैं, फिर इन सब कर्मों का सर्वथा उच्छेद कैसे संभव है? इस समस्या का हल भी मोक्षवादियों ने बड़ी खूबी से किया था। आज हम उक्त निवृत्तिवादी दर्शनों के साहित्य में उस हल का वर्णन संक्षेप

का विस्तार से एक-सा पाते हैं। यह वस्तुस्थिति इतना सूचित करने के लिए पर्याप्त है कि कभी निवर्तकवादियों के भिन्न-भिन्न पक्षों में खूब विचार-विनिमय होता था। यह सब कुछ होते हुए भी धीरे-धीरे ऐसा समय आ गया जब कि ये निवर्तकवादी पक्ष आपस में प्रथम जितने नजदीक न रहे। फिर भी हर एक पक्ष कर्मतत्त्व के विषय में ऊहापोह तो करता ही रहा। इस बीच में ऐसा भी हुआ कि किसी निवर्तकवादी पक्ष में एक खासा कर्मचिन्तक वर्ग ही स्थिर हो गया, जो मोक्षसंबंधी प्रश्नों की अपेक्षा कर्म के विषय में ही गहरा विचार करता था और प्रधानतया उसी का अध्ययन-अध्यापन करता था, जैसा कि अन्य-अन्य विषय के खास चिन्तकवर्ग अपने-अपने विषय में किया करते थे और आज भी करते हैं। वही मुख्यतया कर्मशास्त्र का चिन्तकवर्ग जैन दर्शन का कर्मशास्त्रानुयोगधर वर्ग या कर्मसिद्धान्तज्ञ वर्ग है।

कर्मतत्त्व के विचार की प्राचीनता और समानता

कर्म के बंधक कारणों तथा उसके उच्छेदक उपायों के बारे में तो सब मोक्षवादी गौणमुख्यभाव से एकमत ही है, पर कर्मतत्त्व के स्वरूप के बारे में ऊपर निर्दिष्ट खास कर्मचिन्तक वर्ग का जो मन्तव्य है उसे जानना जरूरी है। परमाणुवादी मोक्षमार्गी वैशेषिक आदि कर्म को चेतननिष्ठ मानकर उसे चेतन-धर्म बतलाते थे, जब कि प्रधानवादी सांख्य-योग उसे अन्तःकरण-स्थित मानकर जडधर्म बतलाते थे। परन्तु आत्मा और परमाणु को परिणामी माननेवाले जैन चिन्तक अपनी जुदी प्रक्रिया के अनुसार कर्म को चेतन और जड उभय के परिणाम रूप से उभयरूप मानते थे। इनके मतानुसार आत्मा चेतन होकर भी सांख्य के प्राकृत अन्तःकरण की तरह सकाच-विकासशील था, जिसमें कर्मरूप विकार भी संभव है और जो जड परमाणुओं के साथ एकरस भी हो सकता है। वैशेषिक आदि के मतानुसार कर्म चेतनधर्म होने से वस्तुतः चेतन से जुदा नहीं और सांख्य के अनुसार कर्म प्रकृति धर्म होने से वस्तुतः जड से जुदा नहीं, जब कि जैन चिन्तकों के मतानुसार कर्मतत्त्व चेतन और जड उभय रूप ही फलित होता है, जिसे वे भाव और द्रव्यकर्म भी कहते हैं।

यह सारी कर्मतत्त्व संबंधी प्रक्रिया इतनी पुरानी तो अवश्य है जब कि

कर्मतत्त्व के चिन्तकों में परस्पर विचारविनिमय अधिकाधिक होता था । वह समय कितना पुराना है वह निश्चय रूप से तो कहा ही नहीं जा सकता, पर जैनदर्शन में कर्मशास्त्र का जो चिरकाल से स्थान है, उस शास्त्र में जो विचारों की गहराई, शृङ्खलाबद्धता तथा सूक्ष्मातिसूक्ष्म भावों का असाधारण निरूपण है इसे ध्यान में रखने से यह बिना माने काम नहीं चलता कि जैनदर्शन की विशिष्ट कर्मविद्या भगवान् पार्श्वनाथ के पहले अवश्य स्थिर हो चुकी थी । इसी विद्या के धारक कर्मशास्त्रज्ञ कहलाए और यही विद्या आग्रायणीय पूर्व तथा कर्मप्रवाद पूर्व के नाम से विश्रुत हुई । ऐतिहासिक दृष्टि से पूर्वशब्द का मतलब भगवान् महावीर के पहले से चला आनेवाला शास्त्रविशेष है । निःसदेह ये पूर्व वस्तुतः भगवान् पार्श्वनाथ के पहले से ही एक या दूसरे रूप में प्रचलित रहे । एक ओर जैनचिन्तकों ने कर्मतत्त्व के चिन्तन की ओर बहुत ध्यान दिया, जब कि दूसरी ओर साख्य-योग ने ध्यानमार्ग की ओर सविशेष ध्यान दिया । आगे जाकर जब तथागन् बुद्ध हुए तब उन्होंने भी ध्यान पर ही अधिक भार दिया । पर सबों ने विरासत में मिले कर्मचिन्तन को अपना रखा । यही सबब है कि सूक्ष्मता और विस्तार में जैन कर्मशास्त्र अपना असाधारण स्थान रखता है, फिर भी साख्य, योग, बौद्ध आदि दर्शनो के कर्मचिन्तनो के साथ उसका बहुत-कुछ साम्य है और मूल में एकता भी है, जो कर्मशास्त्र के अभ्यासियों के लिए ज्ञातव्य है ।

जैन तथा अन्य दर्शनों की ईश्वर के सृष्टिकर्तृत्व सम्बन्धी मान्यता

कर्मवाद का मानना यह है कि सुख-दुःख, सम्पत्ति-विपत्ति, जैन-नीच आदि जो अनेक अवस्थाएँ दृष्टिगोचर होती हैं, उनके होने में काल, स्वभाव, पुरुषार्थ आदि अन्य-अन्य कारणों की तरह कर्म भी एक कारण है । परन्तु अन्य दर्शनो की तरह कर्मवाद-प्रधान जैन-दर्शन ईश्वर को उक्त अवस्थाओं का या सृष्टि की उत्पत्ति का कारण नहीं मानता । दूसरे दर्शनो में किसी समय सृष्टि का उत्पन्न होना माना गया है, अतएव उनमें सृष्टि की उत्पत्ति के साथ किसी-न-किसी तरह का ईश्वर का सम्बन्ध जोड़ दिया गया है । न्यायदर्शन में कहा है कि अच्छे-बुरे कर्म के फल ईश्वर की प्रेरणा से मिलते

हैं।^१ वैशेषिकदर्शन में ईश्वर को सृष्टि का कर्ता मानकर, उसके स्वरूप का वर्णन किया है।^२ योगदर्शन में ईश्वर के अधिष्ठान से प्रकृति का परिणाम—जड़ जगत का फैलाव माना है।^३ श्री शङ्कराचार्य ने भी अपने ब्रह्मसूत्र के भाष्य में, उपनिषद् के आधार पर जगह-जगह ब्रह्म को सृष्टि का उपादानकारण सिद्ध किया है।^४

परन्तु जीवों से फल भोगवाने के लिए जैन दर्शन ईश्वर को कर्म का प्रेरक नहीं मानता, क्योंकि कर्मबाध का मन्तव्य है कि जैसे जीव कर्म करने में स्वतन्त्र हैं वैसे ही उसके फल को भोगने में भी। कहा है कि —

‘यः कर्ता कर्मभेदानां, भोक्ता कर्मफलस्य च ।

ससर्ता परिनिर्वाता स ह्यात्मा नान्यलक्षण ॥१॥

इसी प्रकार जैन दर्शन ईश्वर को सृष्टि का अधिष्ठाता भी नहीं मानता, क्योंकि उसके मत में सृष्टि अनादि-अनन्त होने से वह कभी अपूर्व उत्पन्न नहीं हुई तथा वह स्वयं ही परिणमनशील है, इसलिए ईश्वर के अधिष्ठान की अपेक्षा नहीं रखती।

ईश्वर सृष्टिकर्ता और कर्मफलवाता क्यों नहीं ?

यह जगत् किसी समय नया नहीं बना, वह सदा ही से है। हाँ, इसमें परिवर्तन हुआ करते हैं। अनेक परिवर्तन ऐसे होते हैं कि जिनके होने में मनुष्य आदि प्राणीवर्ग के प्रयत्न की अपेक्षा देखी जाती है, तथा ऐसे परिवर्तन भी होते हैं कि जिनमें किसी के प्रयत्न की अपेक्षा नहीं रहती। वे जड़ तत्त्वों के तरह-तरह के संयोगों से—उष्णता, वेग, क्रिया आदि शक्तियों से बनते रहते हैं। उदाहरणार्थ मिट्टी, पत्थर आदि जीवों के इकट्ठा होने से छोटे-मोटे टीले या पहाड़ का बन जाना; इधर-उधर से पानी का प्रवाह मिल जाने से उनका नदी के रूप में बहना; भाप का पानी के रूप में बरसना

१. गौतमसूत्र अ० ४, आ० १, सू० १।

२. प्रशस्तपादभाष्य पृ० ४८।

३. समाधिपाद सू० २४ के भाष्य व टीका।

४. ब्रह्मसूत्र २-१-२६ का भाष्य; ब्रह्मसूत्र अ० २-३-६।

और फिर से पानी का भापरूप बन जाना इत्यादि । इसलिए ईश्वर को सृष्टि का कर्त्ता मानने की कोई जरूरत नहीं है ।

प्राणी जैसा कर्म करते हैं वैसा फल उनको कर्म द्वारा ही मिल जाता है । कर्म जड़ हैं और प्राणी अपने किये बुरे कर्म का फल नहीं चाहते यह ठीक है, पर यह ध्यान में रखना चाहिए कि जीव के—चेतन—के सग से कर्म में ऐसी शक्ति पैदा हो जाती है कि जिससे वह अपने अच्छे-बुरे बिपाको को नियत समय पर जीव पर प्रकट करता है । कर्मवाद यह नहीं मानता कि चेतन के सबन्ध के सिवाय ही जड़ कर्म भोग देने में समर्थ है । वह इतना ही कहता है कि फल देने के लिए ईश्वररूप चेतन की प्रेरणा मानने की कोई जरूरत नहीं, क्योंकि सभी जीव चेतन हैं वे जैसा कर्म करते हैं उसके अनुसार उनकी बुद्धि वैसी ही बन जाती है, जिससे बुरे कर्म के फल की इच्छा न रहने पर भी वे ऐसा कृत्य कर बैठते हैं कि जिससे उनको अपने कर्मानुसार फल मिल जाता है । कर्म करना एक बात है और फल को न चाहना दूसरी बात, केवल चाहना न होने ही से किए कर्म का फल मिलने से रुक नहीं सकता । सामग्री इकट्ठी हो गई फिर कार्य आप ही आप होने लगता है । उदाहरणार्थ—एक मनुष्य घूप में खड़ा है, गर्म चीज खाता है और चाहता है कि प्यास न लगे, सो क्या किसी तरह प्यास रुक सकती है? ईश्वरकर्तृत्ववादी कहते हैं कि ईश्वर की इच्छा से प्रेरित होकर कर्म अपना-अपना फल प्राणियों पर प्रकट करते हैं । इस पर कर्मवादी कहते हैं कि कर्म करने के समय परिणामानुसार जीव में ऐसे संस्कार पड़ जाते हैं कि जिनसे प्रेरित होकर कर्त्ता जीव कर्म के फल को आप ही भोगते हैं और कर्म उन पर अपने फल को आप ही प्रकट करते हैं ।

ईश्वर और जीव के बीच भेदाभेद

ईश्वर चेतन है और जीव भी चेतन, फिर उनमें अन्तर ही क्या है ? हाँ, अन्तर इतना हो सकता है कि जीव की सभी शक्तियाँ आवरणों से घिरी हुई हैं और ईश्वर की नहीं । पर जिस समय जीव अपने आवरणों को हटा देता है, उस समय तो उसकी सभी शक्तियाँ पूर्ण रूप में प्रकाशित हो जाती हैं । फिर जीव और ईश्वर में विषमता किस बात की ? विषमता का

कारण जो औपाधिक कर्म है। उसके हट जाने पर भी यदि विषमता बनी रही तो फिर मुक्ति ही क्या है ? विषमता का राज्य ससार तक ही परिमित है, आगे नहीं। इसलिए कर्मवाद के अनुसार यह मानने में कोई आपत्ति नहीं कि सभी मुक्त जीव ईश्वर ही हैं; केवल विश्वास के बल पर यह कहना कि ईश्वर एक ही होना चाहिए उचित नहीं।

अपने विघ्न का कारण स्वयं जीव ही

इस लोक से या परलोक से सबन्ध रखनेवाले किसी काम में जब मनुष्य प्रवृत्ति करता है तब यह तो असम्भव ही है कि उसे किसी-न-किसी विघ्न का सामना करना न पड़े। मनुष्य को यह विश्वास करना चाहिए कि चाहे मैं जान सकू या नहीं, लेकिन मेरे विघ्न का भीतरी व असली कारण मुझ में ही होना चाहिए। जिस हृदय-भूमिका पर विघ्न-विषवृक्ष उगता है उसका बीज भी उसी भूमिका में बोया हुआ होना चाहिए। पवन, पानी आदि बाहरी निमित्तों के समान उस विघ्न-वृक्ष को अकुरित होने में कदाचित् अन्य कोई व्यक्ति निमित्त हो सकता है, पर वह विघ्न का बीज नहीं—ऐसा विश्वास मनुष्य के बुद्धिनेत्र को स्थिर कर देता है, जिससे वह अडचन के असली कारण को अपने में देखकर न तो उसके लिए दूसरे को कोसता है और न घबड़ाता है।

कर्म-सिद्धान्त के विषय में डा० मेक्समूलर का अभिप्राय

कर्म के सिद्धान्त की श्रेष्ठता के संबन्ध में डा० मेक्समूलर का जो विचार है वह जानने योग्य है। वे कहते हैं.—

“यह तो निश्चित है कि कर्ममत का असर मनुष्य-जीवन पर बेहद हुआ है। यदि किसी मनुष्य को यह मालूम पड़े कि वर्तमान अपराध के सिवाय भी मुझ को जो-कुछ भोगना पड़ता है वह मेरे पूर्व जन्म के कर्म का ही फल है तो वह पुराने कर्म को चुकानेवाले मनुष्य की तरह शान्त भाव से उस कष्ट को सहन कर लेगा और वह मनुष्य इतना भी जानता हो कि सहनशीलता से पुराना कर्म चुकाया जा सकता है तथा उसी से भविष्यत् के लिए नीति की समृद्धि इकट्ठी की जा सकती है, तो उसको मलाई के रास्ते पर

चलने की प्रेरणा आप ही आप होगी। अच्छा या बुरा कोई भी कर्म नष्ट नहीं होता, यह नीतिशास्त्र का मत और पदार्थशास्त्र का बल-संरक्षण संबन्धी मत समान ही है। दोनों मतों का आशय इतना ही है कि किसी का नाश नहीं होता। किसी भी नीतिशिक्षा के अस्तित्व के सबन्ध में कितनी ही शक्का क्यों न हो, पर यह निर्विवाद सिद्ध है कि कर्ममत सबसे अधिक जगह माना गया है, उससे लाखों मनुष्यों के कष्ट कम हुए हैं और उसी मत से मनुष्यों को वर्तमान सकट झेलने की शक्ति पैदा करने तथा भविष्यजीवन को सुधारने में उत्तेजन मिला है।”

कर्मशास्त्र अध्यात्मशास्त्र का अंश है

अध्यात्मशास्त्र का उद्देश्य आत्मा-सम्बन्धी विषयों पर विचार करना है। अतएव उसको आत्मा के पारमार्थिक स्वरूप का निरूपण करने के पहले उसके व्यावहारिक स्वरूप का भी कथन करना पड़ता है। प्रश्न होता है कि दृश्यमान वर्तमान अवस्थाएँ ही आत्मा का स्वभाव क्यों नहीं हैं? इसलिए अध्यात्मशास्त्र को आवश्यक है कि वह पहले आत्मा के दृश्यमान स्वरूप ही उपपत्ति दिखाकर आगे बढ़े। यही काम कर्मशास्त्र ने किया है। वह दृश्यमान सब अवस्थाओं को कर्म-जन्य बतलाकर उनसे आत्मा के स्वभाव की जुदाई की सूचना करता है। इस दृष्टि में कर्मशास्त्र अध्यात्मशास्त्र का ही एक अंश है।

जब यह ज्ञात हो जाता है कि ऊपर के सब रूप मायिक या वैभाविक हैं तब स्वयमेव जिज्ञासा होती है कि आत्मा का सच्चा स्वरूप क्या है? कर्मशास्त्र कहता है कि आत्मा ही परमात्मा—जीव ही ईश्वर है। आत्मा का परमात्मा में मिल जाना, इसका मतलब यह है कि आत्मा का अपने कर्मावृत परमात्मभाव को व्यक्त करके परमात्मरूप हो जाना। जीव परमात्मा का अंश है, इसका मतलब कर्मशास्त्र की दृष्टि से यह है कि जीव में जितनी ज्ञान-कला व्यक्त है, वह परिपूर्ण परन्तु अव्यक्त (आवृत) चेतना-चन्द्रिका का एक अंश मात्र है। कर्म का आवरण हट जाने से चेतना परिपूर्ण रूप में प्रकट होती है। उसी को ईश्वरभाव या ईश्वरत्व की प्राप्ति समझना चाहिए।

घन, शरीर आदि बाह्य विभूतियों में आत्मबुद्धि करना, अर्थात् जड़ में

अहंत्व करना बाह्य दृष्टि है। इस अभेद-भ्रम को बहिरात्मभाव सिद्ध करके उसे छोड़ने की शिक्षा कर्म-शास्त्र देता है। जिनके सस्कार केवल बहिरात्म-भावमय हो गए हैं उन्हें कर्म-शास्त्र का उपदेश मले ही रुचिकर न हो, परन्तु इससे उसकी सच्चाई में कुछ भी अन्तर नहीं पड़ सकता।

शरीर और आत्मा के अभेद-भ्रम को दूर करा कर, उस के भेद-ज्ञान को (विवेकख्याति को) कर्मशास्त्र प्रकटाता है। इसी समय से अन्तर्दृष्टि खुलती है। अन्तर्दृष्टि के द्वारा अपने में वर्तमान परमात्मभाव देखा जाता है। परमात्मभाव को देखकर उसे पूर्णतया अनुभव में लाना, यह जीव का शिव (ब्रह्म) होना है। इसी ब्रह्म-भाव को व्यक्त कराने का काम कुछ और ढग से ही कर्मशास्त्र ने अपने पर ले रखा है, क्योंकि वह अभेद-भ्रम से भेद-ज्ञान की तरफ झुकाकर, फिर स्वाभाविक अभेदध्यान की उच्च भूमिका की ओर आत्मा को खींचता है। बस उसका कर्तव्य-क्षेत्र उतना ही है। साथ ही योगशास्त्र के मुख्य प्रतिपाद्य अश का वर्णन भी उसमें मिल जाता है। इसलिए यह स्पष्ट है कि कर्मशास्त्र अनेक प्रकार के आध्यात्मिक शास्त्रीय विचारों की खान है। यही उसका महत्त्व है। बहुत लोगों को प्रकृतियों की गिनती, सत्त्वा की बहुलता आदि से उस पर रुचि नहीं होती, परन्तु इसमें कर्मशास्त्र का क्या दोष? गणित, पदार्थविज्ञान आदि गूढ़ व रसपूर्ण विषयों पर स्थूलदर्शी लोगों की दृष्टि नहीं जमती और उन्हें रस नहीं आता, इसमें उन विषयों का क्या दोष? दोष है समझनेवालों की बुद्धि का। किसी भी विषय के अभ्यासी को उस विषय में रस तभी आता है जब कि वह उसमें तल तक उतर जाए।

कर्म शब्द का अर्थ और उसके कुछ पर्याय

जैन शास्त्र में कर्म शब्द से दो अर्थ लिये जाते हैं। पहला राग-द्वेषात्मक परिणाम, जिसे कषाय (भाव-कर्म) कहते हैं, और दूसरा कार्मण जाति के पुद्गल विशेष, जो कषाय के निमित्त से आत्मा के साथ चिपके हुए होते हैं और द्रव्य-कर्म कहलाते हैं।

जैन दर्शन में जिस अर्थ के लिए कर्म शब्द प्रयुक्त होता है उस अर्थ के अथवा उससे कुछ मिलते-जुलते अर्थ के लिए जैनतर दर्शनों में ये शब्द

मिलते हैं—माया, अविद्या, प्रकृति, अपूर्व, वासना, आशय, धर्माधर्म, अदृष्ट, संस्कार, देव, भाग्य आदि ।

माया, अविद्या, प्रकृति ये तीन शब्द वेदान्त दर्शन में पाए जाते हैं । इनका मूल अर्थ करीब-करीब वही है, जिसे जैन-दर्शन में भाव-कर्म कहते हैं । 'अपूर्व' शब्द मीमांसादर्शन में मिलता है । 'वासना' शब्द बौद्धदर्शन में प्रसिद्ध है, परन्तु योगदर्शन में भी उसका प्रयोग किया गया है । 'आशय' शब्द विशेष कर योग तथा सांख्य दर्शन में मिलता है । धर्माधर्म, अदृष्ट और संस्कार, इन शब्दों का प्रयोग और दर्शनो में भी पाया जाता है, परन्तु विशेषकर न्याय तथा वैशेषिक दर्शन में । देव, भाग्य, पुण्य-पाप आदि कई ऐसे शब्द हैं जो सब दर्शनो के लिए साधारण-से हैं । जितने दर्शन आत्म-वादी हैं और पुनर्जन्म मानते हैं उनको पुनर्जन्म की सिद्धि—उपपत्ति के लिए कर्म मानना ही पड़ता है ।

कर्म का स्वस्व

मिथ्यात्व, कषाय आदि कारणों से जीव के द्वारा जो किया जाता है वही 'कर्म' कहलाता है । कर्म का यह लक्षण उपर्युक्त भावकर्म व द्रव्यकर्म दोनों में घटित होता है, क्योंकि भावकर्म आत्मा का या जीव का—वैभाविक परिणाम है, इससे उसका उपादान रूप कर्ता जीव ही है और द्रव्यकर्म, जो कि कामण-जाति के सूक्ष्म पुद्गलों का विकार है, उसका भी कर्ता, निमित्तरूप से, जीव ही है । भावकर्म के होने में द्रव्यकर्म निमित्त है और द्रव्यकर्म में भावकर्म निमित्त । इस प्रकार उन दोनों का आपस में बीजादिकुर की तरह कार्यकारण भाव सबन्ध है ।

पुण्य-पाप की कसौटी

साधारण लोग कहा करते हैं कि 'दान, पूजन, सेवा आदि क्रियाओं के करने से शुभ कर्म का (पुण्य का) बन्ध होता है और किसी को कष्ट पहुँचाने, इच्छा-विरुद्ध काम करने आदि से अशुभ कर्म का (पाप का) बन्ध होता है, परन्तु पुण्य-पाप का निर्णय करने की मुख्य कसौटी यह नहीं है ।

एक परोपकारी चिकित्सक जब किसी पर अस्त्र-क्रिया करता है तब

उस मरीज को कष्ट अवश्य होता है, हितैषी माता-पिता नासमझ लडके को जब उसकी इच्छा के विरुद्ध पढ़ाने के लिए यत्न करने हैं तब उस बालक को दुःख-सा मालूम पड़ता है! पर इतने ही से न तो वह चिकित्सक अनुचित काम करनेवाला माना जाता है और न हितैषी माता-पिता ही दोषी समझे जाते हैं। इसके विपरीत जब कोई, भोले लोगों को ठगने के इरादे से या और किसी तुच्छ आशय से दान, पूजन आदि क्रियाओं को करता है तब वह पुण्य के बदले पाप बाँधता है। अतएव पुण्य-बन्ध या पाप-बन्ध की सच्ची कसौटी केवल ऊपर की क्रिया नहीं है, किन्तु उसकी यथार्थ कसौटी कर्ता का आशय ही है।

यह पुण्य-पाप की कसौटी सब को एक-सी सम्मत है, क्योंकि यह सिद्धांत सर्वमान्य है कि—‘यादृशी भावना यस्य, सिद्धिमवति तादृशी ।’

सच्ची निर्लेपता; कर्म का बन्धन कब न हो ?

साधारण लोग यह समझ बैठते हैं कि अमुक काम न करने से अपने को पुण्य-पाप का लेप न लगेगा। इससे वे उस काम को तो छोड़ देते हैं, पर बहुधा उनकी मानसिक क्रिया नहीं छूटती। इससे वे इच्छा रहने पर भी पुण्य-पाप के लेप से अपने को मुक्त नहीं कर सकते। अतएव विचारना चाहिए कि सच्ची निर्लेपता क्या है ? लेप (बन्ध) मानसिक क्षोभ को अर्थात् कषाय को कहते हैं। यदि कषाय नहीं है तो ऊपर की कोई भी क्रिया आत्मा को बन्धन में रखने के लिए समर्थ नहीं है। इससे उलटा यदि कषाय का बेग भीतर वर्तमान है, तो ऊपर से हज़ार यत्न करने पर भी कोई अपने को बन्धन से छुड़ा नहीं सकता। कषाय-रहित वीतराग सब जगह जल में कमल की तरह निर्लेप रहते हैं, पर कषायवान् आत्मा योग का स्वाँग रचकर भी तिल-भर शुद्धि नहीं कर सकता। इसीसे यह कहा जाता है कि आसक्ति छोड़कर जो काम किया जाता है वह बन्धक नहीं होता। मतलब सच्ची निर्लेपता मानसिक क्षोभ के त्याग में है। यही शिक्षा कर्मशास्त्र से मिलती है और यही बात अन्यत्र भी कही हुई है :

मन एव मनुष्याणां कारण बन्धमोक्षयो ।

बन्धाय विषयसंगि मोक्षे निर्विषयं स्मृतम् ॥— मैत्र्युपनिषद्

कर्म का अनादित्व

विचारवान् मनुष्य के दिल में प्रश्न होता है कि कर्म सादि है या अनादि ? इसके उत्तर में जैनदर्शन का कहना है कि कर्म व्यक्ति की अपेक्षा से सादि और प्रवाह की अपेक्षा से अनादि है। किन्तु कर्म का प्रवाह कब से चला, इसे कोई बतला नहीं सकता। भविष्य के समान भूतकाल की गहराई अनन्त है। अनन्त का वर्णन अनादि या अनन्त शब्द के सिवाय और किसी तरह से होना असम्भव है इसलिए कर्म के प्रवाह को अनादि कहे बिना दूसरी गति ही नहीं है। कर्म-प्रवाह के अनादित्व को और मुक्त जीव के फिर से ससार में न लौटने को सब प्रतिष्ठित दर्शन मानते हैं।

कर्मबन्ध का कारण

जैनदर्शन में कर्मबन्ध के मिथ्यात्व, अविरति, कषाय और योग से चार कारण बतलाये गए हैं। इनका संक्षेप पिछले दो (कषाय और योग) कारणों में किया हुआ भी मिलता है। अधिक संक्षेप करके कहा जाय तो यह कह सकते हैं कि कषाय ही कर्मबन्ध का कारण है। यो तो कषाय के विकार के अनेक प्रकार हैं, पर उन सबका संक्षेप में वर्गीकरण करके आध्यात्मिक विद्वानों ने उस के राग, द्वेष दो ही प्रकार किये हैं। अज्ञान, मिथ्याज्ञान आदि जो कर्म के कारण कहे जाते हैं सो भी राग-द्वेष के सबन्ध ही से। राग की या द्वेष की मात्रा बढ़ी कि ज्ञान विपरीत रूप में बदलने लगा। इससे शब्दभेद होने पर भी कर्मबन्ध के कारण के सबन्ध में अन्य आस्तिक दर्शनो के साथ जैन दर्शन का कोई मतभेद नहीं। नैयायिक तथा वैशेषिक दर्शन में मिथ्याज्ञान को, योगदर्शन में प्रकृति-गुरु के अभेद ज्ञान को और वेदान्त आदि में अविद्या को तथा जैनदर्शन में मिथ्यात्व को कर्म का कारण बतलाया है। परन्तु यह बात ध्यान में रखनी चाहिए कि किसी को भी कर्म का कारण क्यों न कहा जाय, पर यदि उसमें कर्म की बन्धकता (कर्मलेप पैदा करने की शक्ति) है तो वह राग-द्वेष के सबन्ध ही से। राग-द्वेष की न्यूनता या अभाव होते ही अज्ञानपन (मिथ्यात्व) कम होता या नष्ट हो जाता है। महाभारत शान्तिपर्व के 'कर्मणा बध्यते जन्तु' इस कथन में भी कर्म शब्द का मतलब राग-द्वेष ही से है।

कर्म से छूटने के उपाय

जैन शास्त्र में परम पुरुषार्थ—मोक्ष—पाने के तीन साधन बतलाये हुए हैं: (१) सम्यग्दर्शन, (२) सम्यग्ज्ञान और (३) सम्यक् चारित्र। कही-कही ज्ञान और क्रिया दो को ही मोक्ष का साधन कहा है। ऐसे स्थल में दर्शन को ज्ञानस्वरूप—ज्ञान का विशेष—समझकर उसमें जुदा नहीं गिनते। परन्तु यह प्रश्न होता है कि वैदिक दर्शनों में कर्म, ज्ञान, योग और भक्ति इन चारों को मोक्ष का साधन माना है, फिर जैनदर्शन में तीन या दो ही साधन क्यों कहे गए हैं? इसका समाधान इस प्रकार है कि जैनदर्शन में जिस सम्यक्चारित्र को सम्यक् क्रिया कहा है उसमें कर्म और योग दोनों मार्गों का समावेश हो जाता है, क्योंकि सम्यक्चारित्र में मनो-निग्रह, इन्द्रिय-जय, चित्तशुद्धि, समभाव और उनके लिए किये जानेवाले उपायों का समावेश होता है। मनोनिग्रह, इन्द्रिय-जय आदि सात्त्विक यज्ञ ही कर्ममार्ग है और चित्त-शुद्धि तथा उसके लिए की जानेवाली सत्प्रवृत्ति ही योगमार्ग है। इस तरह कर्ममार्ग और योगमार्ग का मिश्रण ही सम्यक्-चारित्र है। सम्यग्दर्शन ही भक्तिमार्ग है, क्योंकि भक्ति में श्रद्धा का अंश प्रधान है और सम्यग्दर्शन भी श्रद्धारूप ही है। सम्यग्ज्ञान ही ज्ञानमार्ग है। इस प्रकार जैनदर्शन में बतलाये हुए मोक्ष के तीन साधन अन्य दर्शनों के सब साधनों का समुच्चय हैं।

आत्मा का स्वतंत्र अस्तित्व और पुनर्जन्म

कर्म के सबन्ध में ऊपर जो कुछ कहा गया है। उसकी ठीक-ठीक सगति-समी हो सकती है जब कि आत्मा को जड़ से अलग तत्त्व माना जाय। आत्मा का स्वतन्त्र अस्तित्व जिन प्रमाणों से जाना जा सकता है उनमें एक पुनर्जन्म भी है, इतना ही नहीं, बल्कि वर्तमान शरीर के बाद आत्मा का अस्तित्व माने बिना अनेक प्रश्न हल ही नहीं हो सकते।

बहुत लोग ऐसे देखे जाते हैं कि वे इस जन्म में तो प्रामाणिक जीवन बिताते हैं, परन्तु रहते हैं दरिद्री; और ऐसे भी देखे जाते हैं कि जो न्याय, नीति और धर्म का नाम सुनकर चिढ़ते हैं, परन्तु होते हैं वे सब तरह से सुखी। ऐसे अनेक व्यक्ति मिल सकते हैं जो हैं तो स्वयं दोषी और उनके दोषों

का—अपराधों का—फल भोग रहे हैं दूसरे। एक हत्या करता है और दूसरा पकड़ा जाकर फासी पर लटकाया जाता है। एक करता है चोरी और पकड़ा जाता है दूसरा। अब इस पर विचार करना चाहिए कि जिनको अपनी अच्छी या बुरी कृति का बदला इस जन्म में नहीं मिला, उनकी कृति क्या यो ही विफल हो जाएगी? इन सब बातों पर ध्यान देने से यह माने बिना सतोष नहीं होता कि चेतन एक स्वतन्त्र तत्त्व है। वह जानते या अन-जानते जो अच्छा-बुरा कर्म करता है उसका फल उसे भोगना ही पड़ता है और इसलिए उसे पुनर्जन्म के चक्कर में घूमना पड़ता है। बुद्ध भगवान ने भी पुनर्जन्म माना है। पक्का निरीश्वरवादी जर्मन पण्डित निट्शे कर्म-चक्रवृत्त पुनर्जन्म को मानता है। यह पुनर्जन्म का स्वीकार आत्मा के स्वतन्त्र अस्तित्व को मानने के लिए प्रबल प्रमाण है।

कर्म-सब के विषय में जैनदर्शन की विशेषता

जैनदर्शन में प्रत्येक कर्म की बध्यमान, सत् और उदयमान ये तीन अवस्थाएँ मानी हुई हैं। उन्हें क्रमशः बन्ध, सत्ता और उदय कहते हैं। जैनैतर दर्शनों में भी कर्म की उन अवस्थाओं का वर्णन है। उनमें बध्यमान कर्म को 'क्रियमाण', सत्कर्म को 'सचित' और उदयमान कर्म को 'प्रारब्ध', कहा है। किन्तु जैनशास्त्र में ज्ञानावरणीय आदिरूप से कर्म का ८ तथा १४८ भेदों में वर्गीकरण किया है और इनके द्वारा ससारी आत्मा की अनुभवसिद्ध भिन्न-भिन्न अवस्थाओं का जैसा खुलासा किया गया है वैसा किसी भी जैनैतर दर्शन में नहीं है। पातञ्जलदर्शन में कर्म के जाति, आयु और भोग तीन तरह के विपाक बतलाए हैं, परन्तु जैनदर्शन में कर्म के सबन्ध में किये गये विचार के सामने वह वर्णन नाममात्र का है।

आत्मा के साथ कर्म का बन्ध कैसे होता है? किन-किन कारणों से होता है? किस कारण से कर्म में कैसी शक्ति पैदा होती है? कर्म अधिक से अधिक और कम-से-कम कितने समय तक आत्मा के साथ लगा रह सकता है? आत्मा के साथ लगा हुआ भी कर्म, कितने समय तक विपाक देने में असमर्थ है? विपाक का नियत समय भी बदला जा सकता है या नहीं? यदि बदला जा सकता है तो उसके लिए कैसे आत्मपरिणाम आवश्यक हैं? एक कर्म

अन्य कर्मरूप कब बन सकता है ? उसकी बन्धकालीन तीव्र-मन्द शक्तियाँ किस प्रकार बदली जा सकती हैं ? पीछे से विपाक देनेवाला कर्म पहले ही कब और किस तरह भोगा जा सकता है ? कितना भी बलवान कर्म क्यों न हो, पर उसका विपाक शुद्ध आत्मिक परिणामो से कैसे रोक दिया जाता है ? कभी-कभी आत्मा के शतशः प्रयत्न करने पर भी कर्म अपना विपाक बिना भोगवाए क्यों नहीं छूटता ? आत्मा किस तरह कर्म का कर्त्ता और किस तरह भोक्ता है ? इतना होने पर भी वस्तुतः आत्मा में कर्म का कर्तृव्य और भोक्तृत्व किस प्रकार नहीं है ? सकलेशरूप परिणाम अपनी आकर्षणशक्ति से आत्मा पर एक प्रकार की सूक्ष्म रज का पटल किस तरह डाल देते हैं ? आत्मा वीर्य-शक्ति के आविर्भाव के द्वारा इस सूक्ष्म रज के पटल को किस तरह उठा फेंक देती है । स्वभावतः शुद्ध आत्मा भी कर्म के प्रभाव से किस-किस प्रकार मलीन-सी दीखती है ? और बाह्य हजारों आवरणों के होने पर भी आत्मा अपने शुद्ध स्वरूप से च्युत किस तरह नहीं होती है ? वह अपनी उत्क्रान्ति के समय पूर्वबद्ध तीव्र कर्मों को भी किस तरह हटा देती है ? वह अपने मे वर्तमान परमात्मभाव को देखने के लिए जिस समय उत्सुक होती है उस समय उसके, और अतरायभूत कर्म के बीच कैसा द्वन्द्व (युद्ध) होता है ? अन्त में वीर्यवान् आत्मा किस प्रकार के परिणामो से बलवान कर्मों को कमजोर करके अपने प्रगति-मार्ग को निष्कण्टक करती है ? आत्म-मन्दिर में वर्तमान परमात्मदेव का साक्षात्कार कराने में सहायक परिणाम, जिन्हें 'अपूर्वकरण' तथा 'अनिवृत्तिकरण' कहते हैं, उनका क्या स्वरूप है ? जीव अपनी शुद्ध परिणाम-तरंगमाला के वैद्युतिक यन्त्र से कर्म के पहाड़ों को किस कदर चूर-चूर कर डालता है ? कभी-कभी गुलाट खाकर कर्म ही, जो-कुछ देर के लिए दबे होते हैं, वे ही प्रगतिशील आत्मा को किस तरह नीचे पटक देते हैं ? कौन-कौन कर्म, बन्ध की व उदय की अपेक्षा आपस में विरोधी हैं ? किस कर्म का बन्ध किस अवस्था में अवश्य-भावी और किस अवस्था में अनियत है ? किस कर्म का विपाक किस हालत तक नियत और किस हालत में अनियत है ? आत्मसंबद्ध अतीन्द्रिय कर्म-राज किस प्रकार की आकर्षणशक्ति से स्थूल पुद्गलो को खींचा करता है और उनके द्वारा शरीर, मन, सूक्ष्म शरीर आदि का निर्माण किया करता

है ? इत्यादि संख्यातीत प्रश्न, जो कर्म से संबन्ध रखते हैं, उनका सयुक्तिक, विस्तृत व विषद खुलासा जैन कर्मसाहित्य के सिवाय अन्य किसी भी दर्शन के साहित्य से नहीं किया जा सकता। यही कर्मतत्त्व के विषय में जैनदर्शन की विशेषता है।

(द० औ० चि० ख० २ पृ० २०५-२१६, २२३-२२९, २३५-२३८)

अनेकान्तवाद

अनेकान्त जैन सम्प्रदाय का मुख्य सिद्धान्त है, जो तत्त्वज्ञान और धर्म दोनों विषयों में समान रूप से मान्य हुआ है। अनेकान्त और स्याद्वाद ये दोनों शब्द इस समय सामान्यतः एक ही अर्थ में प्रयुक्त होते हैं। केवल जैन ही नहीं, परन्तु समझदार जैनतर लोग भी जैनदर्शन और जैन सम्प्रदाय को अनेकान्तदर्शन अथवा अनेकान्तसम्प्रदाय के रूप में जानते हैं। सर्वदा से जैन अपनी अनेकान्त-विषयक मान्यता को एक अभिमान की वस्तु मानते आये हैं और उसकी भव्यता, उदारता तथा सुन्दरता का स्थापन करते आये हैं। यहाँ हमें देखना है कि यह अनेकान्त क्या है।

अनेकान्त का सामान्य विवेचन

अनेकान्त एक प्रकार की विचारपद्धति है। वह सर्व दिशाओं में और सब बाजुओं में विचरण करनेवाला एक बन्धनमुक्त मानसचक्षु है। ज्ञान के, विचार के और आचरण के किसी भी विषय को वह मात्र एक टूटे या अपूर्ण पहलू से देखने से इन्कार करता है और शक्य हो उतने अधिकाधिक पहलुओं से, अधिकाधिक द्योतों से और अधिकाधिक मार्मिकतापूर्वक सब-कुछ सोचने-समझने और आचरण करने का उसका पक्षपात है। उसका यह पक्षपात भी सत्य की नींव पर आधारित है। अनेकान्त की सजीवता अथवा जीवन यानी उसके आगे, पीछे या भीतर सर्वत्र सत्य का—यथार्थता का प्रवाह। अनेकान्त मात्र कल्पना नहीं है, परन्तु सत्यसिद्ध कल्पना होने से वह तत्त्वज्ञान है और विवेकी आचरण का विषय होने से धर्म भी है। अनेकान्त की सजीवता इसी में है कि वह जिस प्रकार दूसरे विषयों को तटस्थ भाव से देखने, विचारने और अपनाने के लिए प्रेरित करता है, उसी

प्रकार वह अपने स्वरूप तथा सजीवता के बारे में भी मुक्त मन से विचार करने को कहता है। जितनी विचार की उन्मुक्तता, स्पष्टता और तटस्थता, उतना ही अनेकान्त का बल या जीव ।

(द० औ० चि० भा० २, पृ० ८७३)

कोई भी विशिष्ट दर्शन हो या धर्म-पन्थ, उसकी आधारभूत—उसके मूल प्रवर्तक पुरुष की—एक खास दृष्टि होती है, जैसे कि—शंकराचार्य की अपने मतनिरूपण में 'अद्वैतदृष्टि' और भगवान् बुद्ध की अपने धर्म-पन्थ प्रवर्तन में 'मध्यमप्रतिपदादृष्टि' खास दृष्टि है । जैन दर्शन भारतीय दर्शनों में एक विशिष्ट दर्शन है और साथ ही एक विशिष्ट धर्म-पन्थ भी है, इसलिए उसके प्रवर्तक और प्रचारक मुख्य पुरुषों की एक खास दृष्टि उनके मूल में होनी ही चाहिए और वह है भी । यही दृष्टि अनेकान्तवाद है । तात्त्विक जैन-विचारणा अथवा आचार-व्यवहार जो-कुछ भी हो, वह सब अनेकान्तदृष्टि के आधार पर किया जाता है । अथवा यो कहिए कि अनेक प्रकार के विचारों तथा आचारों में से जैन विचार और जैनाचार क्या है ? कैसे हो सकते हैं ? इन्हें निश्चित करने व कसने की एकमात्र कसौटी भी अनेकान्तदृष्टि ही है ।

(द० औ० चि० ख० २, पृ० १४९)

अन्य दर्शनों में अनेकान्तदृष्टि

हम सभी जानते हैं कि बुद्ध अपने को विभज्यवादी^१ कहते हैं । जैन आगमों में महावीर को भी विभज्यवादी कहा है ।^२ विभज्यवाद का मतलब पृथक्करणपूर्वक सत्य-असत्य का निरूपण व सत्त्यों का यथावत् समन्वय करना है । विभज्यवाद का ही दूसरा मतलब अनेकान्त है, क्योंकि विभज्यवाद में एकान्तदृष्टिकोण का त्याग है । बौद्ध परम्परा में विभज्यवाद के स्थान में मध्यममार्ग शब्द विशेष रुढ़ है । हमने ऊपर देखा कि

१. मज्झिमनिकाय सुत्त ९९ ।

२. सूत्रकृताग १. १४. २२ ।

अन्तों का परित्याग करने पर भी अनेकान्त के अवलम्बन में भिन्न-भिन्न विचारको का भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण सम्भव है। अतएव हम न्याय, सांख्य-योग और मीमांसक जैसे दर्शनो में भी विभज्यवाद तथा अनेकान्त शब्द के व्यवहार से निरूपण पाते हैं। अक्षपाद कृत 'न्यायसूत्र' के प्रसिद्ध भाष्यकार चात्स्यायन ने २-१-१५, १६ के भाष्य में जो निरूपण किया है वह अनेकान्त का स्पष्ट द्योतक है और 'यथादर्शन विभागवचनम्' कहकर तो उन्होने विभज्यवाद के भाव को ही ध्वनित किया है। हम सांख्यदर्शन की सारी तत्त्वचिन्तन-प्रक्रिया को ध्यान से देखेंगे, तो मालूम पड़ेगा कि वह अनेकान्त दृष्टि से निरूपित है। 'योगदर्शन' के ३-१३ सूत्र के भाष्य तथा तत्त्वदर्शारदी विवरण को ध्यान से पढ़ने वाला सांख्य-योग दर्शन की अनेकान्तदृष्टि को यथावत् समझ सकता है। कुमारिल ने भी 'श्लोकवार्तिक' और अन्यत्र अपनी तत्त्व-व्यवस्था में अनेकान्तदृष्टि का उपयोग किया है।^१ उपनिषदों के समान आधार पर केवलाद्वैत, विशिष्टाद्वैत, द्वैताद्वैत, शुद्धाद्वैत आदि जो अनेक बाद स्थापित हुए हैं वे वस्तुतः अनेकान्त-विचारसरणी के भिन्न-भिन्न प्रकार हैं। तत्त्वचिन्तन की बात छोड़कर हम मानवयूथों के जुदे-जुदे आचार-व्यवहारों पर ध्यान देंगे, तो भी उनमें अनेकान्तदृष्टि पायेंगे। वस्तुतः जीवन का स्वरूप ही ऐसा है कि जो एकान्तदृष्टि में पूरा प्रकट हो ही नहीं सकता। मानवीय व्यवहार भी ऐसा है कि जो अनेकान्त दृष्टि का अन्तिम अवलम्बन बिना लिये निभ नहीं सकता।

(द० औ० चि० खं० २, पृ० ५००-५०१)

अनेकान्तदृष्टि का आधार : सत्य

जब सारे जैन विचार और आचार की नींव अनेकान्तदृष्टि ही है तब पहले यह देखना चाहिए कि अनेकान्तदृष्टि किन तत्त्वों के आधार पर खड़ी की गई है? विचार करने और अनेकान्तदृष्टि के साहित्य का अवलोकन करने से मालूम होता है कि अनेकान्तदृष्टि सत्य पर खड़ी है। यद्यपि सभी महान् पुरुष सत्य को पसन्द करते हैं और सत्य की ही खोज तथा सत्य के

१. श्लोकवार्तिक, आत्मवाद २९-३० आदि।

ही निरूपण में अपना जीवन व्यतीत करते हैं, तथापि सत्य निरूपण की पद्धति और सत्य की खोज सब की एक-सी नहीं होती। बुद्धदेव जिस शैली से सत्य का निरूपण करते हैं या शङ्कराचार्य उपनिषदों के आधार पर जिस ढंग से सत्य का प्रकाशन करते हैं उससे भ० महावीर की सत्यप्रकाशन की शैली जुदा है। भ० महावीर की सत्यप्रकाशनशैली का दूसरा नाम 'अनेकान्तवाद' है। उसके मूल में दो तत्त्व हैं—पूर्णता और यथार्थता। जो पूर्ण है और पूर्ण होकर भी यथार्थ रूप से प्रतीत होता है वही सत्य कहलाता है।

वस्तु का पूर्ण रूप में त्रिकालाबाधित यथार्थ दर्शन होना कठिन है, किन्ती को वह हो भी जाय तथापि उसका उसी रूप में शब्दों के द्वारा ठीक-ठीक कथन करना उस सत्यद्रष्टा और सत्यवादी के लिए भी बड़ा कठिन है। कोई उस कठिन काम को किसी अंश में करनेवाले निकल भी आएँ तो भी देश, काल, परिस्थिति, भाषा और शैली आदि के अनिवार्य भेद के कारण उन सबके कथन में कुछ-न-कुछ विरोध या भेद का दिखाई देना अनिवार्य है यह तो हुई उन पूर्णदर्शी और सत्यवादी इने-गिने मनुष्यों की बात, जिन्हें हम सिर्फ कल्पना या अनुमान से समझ या मान सकते हैं। हमारा अनुभव तो साधारण मनुष्यों तक परिमित है और वह कहता है कि साधारण मनुष्यों में भी बहुत-से यथार्थवादी होकर भी अपूर्णदर्शी होते हैं। ऐसी स्थिति में यथार्थवादिता होने पर भी अपूर्ण दर्शन के कारण और उसे प्रकाशित करने की अपूर्ण सामग्री के कारण सत्यप्रिय मनुष्यों की भी समझ में कभी-कभी भेद आ जाता है और सत्कारभेद उनमें और भी पारस्परिक टक्कर पैदा कर देता है। इस तरह पूर्णदर्शी और अपूर्णदर्शी सभी सत्यवादियों के द्वारा अन्त में भेद और विरोध की सामग्री आप ही आप प्रस्तुत हो जाती है या दूसरे लोग उनसे ऐसी सामग्री पैदा कर लेते हैं।

भ० महावीर के द्वारा सञ्चोचित अनेकान्तदृष्टि और उसकी शर्तें

ऐसी वस्तुस्थिति देखकर भ० महावीर ने सोचा कि ऐसा कौन-सा रास्ता निकाला जाए जिससे वस्तु का पूर्ण या अपूर्ण सत्य दर्शन करनेवाले के साथ अन्याय न हो। अपूर्ण और अपने से विरोधी होकर भी यदि दूसरे का दर्शन सत्य है, इसी तरह अपूर्ण और दूसरे से विरोधी होकर भी यदि अपना

दर्शन सत्य है तो दोनों को ही न्याय मिले इसका भी क्या उपाय है ? इसी चिंतनप्रधान तपस्या ने भगवान् को अनेकान्तदृष्टि सुझाई, उनका सत्य-संशोधन का सकल्प सिद्ध हुआ । उन्होंने उस मिली हुई अनेकान्तदृष्टि की चाबी से वैयक्तिक और सामष्टिक जीवन की व्यावहारिक और पारमार्थिक समस्याओं के ताले खोल दिये और समाधान प्राप्त किया । तब उन्होंने जीवनोपयोगी विचार और आचार का निर्माण करते समय उन अनेकान्त दृष्टि को निम्नलिखित मुख्य शर्तों पर प्रकाशित किया और उसके अनुसरण का अपने जीवन द्वारा उन्हीं शर्तों पर उपदेश दिया । वे शर्तें इस प्रकार हैं—

१. राग और द्वेषजन्य सस्कारों के बन्धीभूत न होना अर्थात् तेजस्वी मध्यस्थभाव रखना :

२. जब तक मध्यस्थभाव का पूर्ण विकास न हो तब तक उस लक्ष्य की ओर ध्यान रखकर केवल सत्य की जिज्ञासा रखना ।

३. कैसे भी विरोधी भासमान पक्ष से न घबराना और अपने पक्ष की तरह उस पक्ष पर भी आदरपूर्वक विचार करना तथा अपने पक्ष पर भी विरोधी पक्ष की तरह तीव्र समालोचक दृष्टि रखना ।

४. अपने तथा दूसरों के अनुभवों में से जो-जो अर्थ ठीक जँचे, चाहे वे विरोधी ही प्रतीत क्यों न हों, उन सबका विवेक—प्रज्ञा से समन्वय करने की उदारता का अभ्यास करना और अनुभव बढ़ने पर पूर्व के समन्वय में जहाँ गलती मालूम हो वहाँ मिथ्याभिमान छोड़कर सुधार करना और इसी क्रम से आगे बढ़ना ।

अनेकान्तदृष्टि का खण्डन और उसका व्यापक प्रभाव

जब दूसरे विद्वानों ने अनेकान्तदृष्टि को तत्त्वरूप में ग्रहण करने की जगह सांप्रदायिकवाद रूप में ग्रहण किया तब उसके ऊपर चारों ओर से आक्षेपों के प्रहार होने लगे । बादरायण जैसे सूत्रकारों ने उसके खण्डन के लिए सूत्र रच डाले और उन सूत्रों के भाष्यकारों ने उसी विषय में अपने भाष्यों की रचनाएँ की । बसुबन्धु, दिङ्नाग, धर्मकीर्ति और शातरक्षित जैसे बड़े-बड़े प्रभावशाली बौद्ध विद्वानों ने भी अनेकान्तवाद की पूरी खबर

ली। इधर से जैन विचारक विद्वानों ने भी उनका सामना किया। इस प्रचण्ड सघर्ष का अनिवार्य परिणाम यह आया कि एक ओर से अनेकान्त-दृष्टि का तर्कबद्ध विकास हुआ और दूसरी ओर से उसका प्रभाव दूसरे विरोधी सांप्रदायिक विद्वानों पर भी पड़ा। दक्षिण हिन्दुस्तान में प्रचण्ड दिगम्बर-आचार्यों और प्रकाण्ड मीमांसक तथा वेदान्त के विद्वानों के बीच शास्त्रार्थ की कुत्ती हुई उससे अन्त में अनेकान्तदृष्टि का ही असर अधिक फैला। यहाँ तक कि रामानुज जैसे बिल्कुल जैनत्व विरोधी प्रखर आचार्य ने शङ्कराचार्य के मायावाद के विरुद्ध अपना मत स्थापित करते समय आश्रय तो सामान्यतः उपनिषदों का लिया, पर उनमें से विशिष्टाद्वैत का निरूपण करते समय अनेकान्तदृष्टि का उपयोग किया, अथवा यों कहिए कि रामानुज ने अपने ढंग से अनेकान्तदृष्टि को विशिष्टाद्वैत की धटना में परिणत किया और औपनिषद तत्त्व का जामा पहनाकर अनेकान्तदृष्टि में से विशिष्टाद्वैतवाद खड़ा करके अनेकान्तदृष्टि की ओर आकर्षित जनता को वेदान्तमार्ग पर स्थित रखा। पुष्टिमार्ग के पुरस्कर्ता वल्लभ, जो दक्षिण हिन्दुस्तान में हुए, उनके शुद्धाद्वैत-विषयक सब तत्त्व हैं तो औपनिषदिक, पर उनकी सारी विचारसरणी अनेकान्तदृष्टि का नया वेदान्तीय स्वाँग है। इधर उत्तर और पश्चिम हिन्दुस्तान में जो दूसरे विद्वानों के साथ श्वेताम्बरीय महान् विद्वानों का खण्डनमण्डन-विषयक द्वन्द्व हुआ, उसके फल-स्वरूप अनेकान्तवाद का असर जनता में फैला और सांप्रदायिक ढंग से अनेकान्तवाद का विरोध करनेवाले भी जानते-अनजानते अनेकान्तदृष्टि को अपनाने लगे। इस तरह बाद रूप में अनेकान्तदृष्टि आज तक जैनों की ही बनी हुई है, तथापि उसका असर किसी न किसी रूप में अहिंसा की तरह विकृत या अर्धविकृत रूप में हिन्दुस्तान के हरएक भाग में फैला हुआ है। इसका सबूत सब भागों के साहित्य में से मिल सकता है।

(द० औ० चि० ख० २, पृ० १५१-१५२, १५५-१५६)

नयवाद

जैन तत्त्वज्ञान की परिभाषाओं में नयवाद की परिभाषा का भी स्थान है। नय पूर्ण सत्य की एक बाजू को जाननेवाली दृष्टि का नाम है। ऐसे नय के सात प्रकार जैन शास्त्रों में पुराने समय से मिलते हैं, जिन में प्रथम नय का नाम है 'नैगम'।

'नैगम' शब्द का मूल और अर्थ

कहना न होगा कि नैगम शब्द 'निगम' से बना है, जो निगम वैशाली में थे और जिनके उल्लेख सिक्को में भी मिले हैं। 'निगम' समान कारोबार करनेवालों की श्रेणीविशेष है। उसमें एक प्रकार की एकता रहती है और सब स्थूल व्यवहार एक-सा चलता है। उसी 'निगम' का भाव लेकर उसके ऊपर से नैगम शब्द के द्वारा जैन परम्परा ने एक ऐसी दृष्टि का सूचन किया है जो समाज में स्थूल होती है और जिसके आधार पर जीवनव्यवहार चलता है।

अवशिष्ट छः नय, उनका आधार और स्पष्टीकरण

नैगम के बाद सग्रह, व्यवहार, ऋजुसूत्र, शब्द, समभिरूढ और एवभूत ऐसे छः शब्दों के द्वारा आंशिक विचारसरणियों का सूचन आता है। मेरी राय में उक्त छहो दृष्टियाँ यद्यपि तत्त्वज्ञान से सबन्ध रखनी हैं, पर वे मूलतः उस समय के राज्य-व्यवहार और सामाजिक-व्यावहारिक आधार पर फलित की गई हैं। इतना ही नहीं, बल्कि सग्रह, व्यवहारादि ऊपर सूचित शब्द भी तत्कालीन भाषाप्रयोगों से लिए हैं। अनेक गण मिलकर राज्यव्यवस्था या समाजव्यवस्था करते थे, जो एक प्रकार का समुदाय

या संग्रह होता था और जिसमें भेद में अभेद दृष्टि का प्राधान्य रहता था। तत्त्वज्ञान के संग्रह नय के अर्थ में भी वही भाव है। व्यवहार चाहे राजकीय हो या सामाजिक, वह जुदे-जुदे व्यक्ति या दल के द्वारा ही सिद्ध होता है। तत्त्वज्ञान के व्यवहार नय में भी भेद अर्थात् विभाजन का ही भाव मुख्य है। हम वैशाली में पाए गए सिक्कों से जानते हैं कि 'व्यावहारिक' और 'विनिश्चय महामात्य' की तरह 'सूत्रधार' भी एक पद था। मेरे क्वाल से सूत्रधार का काम वही होना चाहिए, जो जैन तत्त्वज्ञान के ऋजुसूत्र नय शब्द से लक्षित होता है। ऋजुसूत्रनय का अर्थ है—आगे पीछे की गली कूचे में न जाकर केवल वर्तमान का ही विचार करना। संभव है, सूत्रधार का काम भी वैसा ही कुछ रहा हो, जो उपस्थित समस्याओं को तुरन्त निबटाए। हरेक समाज में, सम्प्रदाय में और राज्य में भी प्रसंगविशेष पर शब्द अर्थात् आज्ञा को ही प्राधान्य देना पड़ता है। जब अन्य प्रकार से मामला सुलझता न हो तब किसी एक का शब्द ही अन्तिम प्रमाण माना जाता है। शब्द के इस प्राधान्य का भाव अन्य रूप में शब्दनय में अभिहित है। बुद्ध ने खुद ही कहा है कि लिच्छवीगण पुराने रीतिरिवाजों अर्थात् रुढ़ियों का आदर करते हैं। कोई भी समाज प्रचलित रुढ़ियों का सर्वथा उन्मूलन करके नहीं जी सकता। समभिरुदनय में रुढ़ि के अनुसरण का भाव तात्त्विक दृष्टि से घटाया है। समाज, राज्य और धर्म की व्यवहारगत और स्थूल विचार-सरणी या व्यवस्था कुछ भी क्यों न हो, पर उसमें सत्य की पारमाधिक दृष्टि न हो तो वह न जी सकती है, न प्रगति कर सकती है। एबम्भूतनय उसी पारमाधिक दृष्टि का सूचक है जो तथागत के 'तथा' शब्द में या पिछले महायान के 'तथता' में निहित है। जैन परम्परा में भी 'तहत्ति' शब्द उसी युग से आज तक प्रचलित है, जो इतना ही सूचित करता है कि सत्य जैसा है वैसा हम स्वीकार करते हैं।

(द० ओ० चि० ख० १, पृ० ५८-६०)

अपेक्षाएँ और अनेकान्त

मकान किसी एक कोने में पूरा नहीं होता। उसके अनेक कोने भी किसी एक ही दिशा में नहीं होते। पूर्व, पश्चिम, उत्तर, दक्षिण आदि परस्पर विरुद्ध

दिशावाले एक-एक कोने पर खड़े रहकर किया जानेवाला उस मकान का अवलोकन पूर्ण तो नहीं होता, पर वह अयथार्थ भी नहीं। जुदे-जुदे सम्भवित सभी कोनों पर खड़े रहकर किये जानेवाले सभी सम्भवित अवलोकनों का सारसमुच्चय ही उस मकान का पूरा अवलोकन है। प्रत्येक कोणसम्भवी प्रत्येक अवलोकन उस पूर्ण अवलोकन का अनिवार्य अङ्ग है। वैसे ही किसी एक वस्तु या समग्र विश्व का तात्त्विक चिन्तन-दर्शन भी अनेक अपेक्षाओं से निष्पन्न होता है। मन की सहज रचना, उस पर पड़नेवाले आगन्तुक सस्कार और चिन्त्य वस्तु का स्वरूप इत्यादि के सम्मेलन से ही अपेक्षा बनती है। ऐसी अपेक्षाएँ अनेक होती हैं, जिनका आश्रय लेकर वस्तु का विचार किया जाता है। विचार को सहारा देने के कारण या विचार-स्रोत के उद्गम का आधार बनने के कारण वे ही अपेक्षाएँ दृष्टि-कोण या दृष्टि-बिन्दु भी कही जाती हैं। सम्भवित सभी अपेक्षाओं से—चाहे वे विरुद्ध ही क्यों न दिखाई देती हों—किये जानेवाले चिन्तन व दर्शनो का सारसमुच्चय ही उस विषय का पूर्ण—अनेकान्त दर्शन है। प्रत्येक अपेक्षासम्भवी दर्शन उस पूर्ण दर्शन का एक-एक अङ्ग है, जो परस्पर विरुद्ध होकर भी पूर्ण दर्शन में समन्वय पाने के कारण वस्तुतः अविरुद्ध ही है।

सात नयों का कार्यक्षेत्र

जब किसी की मनोवृत्ति विश्व के अन्तर्गत सभी भेदों को—चाहे वे गुण, धर्म या स्वरूपकृत हो या व्यक्तित्वकृत हो—भुलाकर अर्थात् उनकी ओर झुके बिना ही एक मात्र अखण्डता का विचार करती है, तब उसे अखण्ड या एक ही विश्व का दर्शन होता है। अभेद की उस भूमिका पर से निष्पन्न होनेवाला 'सत्' शब्द के एकमात्र अखण्ड अर्थ का दर्शन ही सग्रह नय है। गुण-धर्मकृत या व्यक्तित्वकृत भेदों की ओर झुकनेवाली मनोवृत्ति से किया जानेवाला उसी विश्व का दर्शन व्यवहार नय कहलाता है, क्योंकि उसमें लोकसिद्ध व्यवहारों की भूमिका रूप से भेदों का खास स्थान है। इस दर्शन के 'सत्' शब्द की अर्थमर्यादा अखण्डित न रह कर अनेक खण्डों में विभाजित हो जाती है। वही भेदगामिनी मनोवृत्ति या अपेक्षा कालकृत भेदों की ओर झुककर सिर्फ वर्तमान को ही कार्यक्षम होने के कारण जब सत्

रूप से देखती है और अतीत-अनागत को 'सत्' शब्द की अर्थमर्यादा में से हटा देती है तब उसके द्वारा फलित होनेवाला विश्व का दर्शन ऋजुसूत्र नय है, क्योंकि वह अतीत-अनागत के चक्रव्यूह को छोड़कर सिर्फ वर्तमान की सीधी रेखा पर चलता है।

उपर्युक्त तीनों मनोवृत्तियाँ ऐसी हैं, जो शब्द या शब्द के गुण-धर्मों का आश्रय लिये बिना ही किसी भी वस्तु का चिन्तन करती हैं। अतएव वे तीनों प्रकार के चिन्तन अर्थनय हैं। पर ऐसी भी मनोवृत्ति होती है, जो शब्द के गुण-धर्मों का आश्रय लेकर ही अर्थ का विचार करती है। अतएव ऐसी मनोवृत्ति से फलित अर्थचिन्तन शब्दनय कहे जाते हैं। शाब्दिक लोग ही मुख्यतया शब्द नय के अधिकारी हैं; क्योंकि उन्हीं के विविध दृष्टि-बिन्दुओं से शब्दनय में विविधता आई है।

जो शाब्दिक सभी शब्दों को अखण्ड अर्थात् अभ्युत्पन्न मानते हैं वे व्युत्पत्तिभेद से अर्थभेद न मानने पर भी लिङ्ग, पुरुष, काल आदि अन्य प्रकार के शब्दधर्मों के भेद के आधार पर अर्थ का वैविध्य बतलाते हैं। उनका वह अर्थ-भेद का दर्शन शब्दनय या साम्प्रत नय है। प्रत्येक शब्द को व्युत्पत्तिसिद्ध ही माननेवाली मनोवृत्ति से विचार करनेवाले शाब्दिक पर्याय अर्थात् एकार्थक समझे जानेवाले शब्दों के अर्थ में भी व्युत्पत्तिभेद से भेद बतलाते हैं। उनका वह शक्र, इन्द्र आदि जैसे पर्याय शब्दों के अर्थभेद का दर्शन समभिरुद्ध नय कहलाता है। व्युत्पत्ति के भेद से ही नहीं, बल्कि एक ही व्युत्पत्ति से फलित होनेवाले अर्थ की मौजूदगी और गैर-मौजूदगी के भेद के कारण से भी जो दर्शन अर्थभेद मानता है वह एवभूत नय कहलाता है। इन तार्किक छ नयों के अलावा एक निगम नाम का नय भी है, जिसमें निगम अर्थात् देशरूढि के अनुसार अभेदगामी और भेदगामी सब प्रकार के विचारों का समावेश माना गया है। प्रधानतया ये ही सात नय हैं, पर किसी एक अंश को अर्थात् दृष्टिकोण को अवलम्बित करके प्रवृत्त होनेवाले सब प्रकार के विचार उस-उस अपेक्षा के सूचक नय ही हैं।

द्रव्याधिक और पर्यायाधिक नय

शास्त्र में द्रव्याधिक और पर्यायाधिक ऐसे दो नय भी प्रतिष्ठ हैं, पर वे

नय उपर्युक्त सात नयों से अलग नहीं हैं, किन्तु उन्हीं का संक्षिप्त वर्गीकरण या भूमिका मात्र हैं। द्रव्य अर्थात् सामान्य, अन्वय, अभेद या एकत्व को विषय करनेवाला विचारभाग द्रव्याधिक नय है। नैगम, संग्रह और व्यवहार—ये तीनों द्रव्याधिक ही हैं। इनमें से संग्रह तो शुद्ध अभेद का विचारक होने से शुद्ध या मूल ही द्रव्याधिक है, जब कि व्यवहार और नैगम की प्रवृत्ति भेदगामी होकर भी किसी न किसी प्रकार के अभेद को भी अवलम्बित करके ही चलती है। इसलिए वे भी द्रव्याधिक ही माने गये हैं। अलवत्ता, वे संग्रह की तरह शुद्ध न होकर अशुद्ध-मिश्रित ही द्रव्याधिक हैं।

पर्याय अर्थात् विशेष, व्यावृत्ति या भेद को ही लक्ष्य करके प्रवृत्त होनेवाला विचारपथ पर्यायाधिक नय है। ऋजुसूत्र आदि बाकी के चारो नय पर्यायाधिक ही माने गये हैं। अभेद को छोड़कर एकमात्र भेद का विचार ऋजुसूत्र से शुरू होता है; इसलिए उसी को शास्त्र में पर्यायाधिक नय की प्रकृति या मूलाधार कहा है। पिछले तीन नय उसी मूलभूत पर्यायाधिक के एक प्रकार से विस्तारमात्र हैं।

केवल ज्ञान को उपयोगी मानकर उसके आश्रय से प्रवृत्त होनेवाली विचारधारा ज्ञाननय है, तो केवल क्रिया के आश्रय से प्रवृत्त होनेवाली विचारधारा क्रियानय है। नयरूप आधार-स्तम्भों के अपरिमित होने के कारण विश्व का पूर्ण दर्शन-अनेकान्त भी निस्सीम है।

(द० औ० चि० ख० २, पृ० १७०-१७२)

निश्चय और व्यवहार नय का अन्य दर्शनों में स्वीकार

निश्चय और व्यवहार नय जैन परम्परा में प्रसिद्ध है। विद्वान् लोग जानते हैं कि इसी नय-विभाग की आधारभूत दृष्टि का स्वीकार इतर दर्शनों में भी है। बौद्ध दर्शन बहुत पुराने समय से परमार्थ और सवृत्ति इन दो दृष्टियों से निरूपण करता आया है। शांकर वेदान्त की पारमार्थिक तथा व्यावहारिक या मायिक दृष्टि प्रसिद्ध है। इस तरह जैन-जैनतर दर्शनों में परमार्थ या निश्चय और सवृत्ति या व्यवहार दृष्टि का स्वीकार तो है, पर उन दर्शनों में उक्त दोनों दृष्टियों से किया जानेवाला तत्त्वनिरूपण बिल्कुल जुदा-जुदा है। यद्यपि जैनतर सभी दर्शनों में निश्चयदृष्टिसम्मत तत्त्व-

निरूपण एक नहीं है, तथापि सभी मोक्षलक्षी दर्शनों में निश्चयदृष्टिसम्मत आचार व चारित्र्य एक ही है, भले ही परिभाषा, वर्गीकरण आदि भिन्न हों। यहाँ तो यह दिखाना है कि जैन परम्परा में जो निश्चय और व्यवहाररूप दो दृष्टियाँ मानी गई हैं वे तत्त्वज्ञान और आचार दोनों क्षेत्रों में लागू की गई हैं। इतर सभी भारतीय दर्शनों की तरह जैन दर्शन में भी तत्त्वज्ञान और आचार दोनों का समावेश है।

तत्त्वज्ञान और आचार में उनकी भिन्नता

जब निश्चय-व्यवहार नय का प्रयोग तत्त्वज्ञान और आचार दोनों में होता है तब सामान्य रूप से शास्त्रचिन्तन करनेवाला यह अन्तर जान नहीं पाता कि तत्त्वज्ञान के क्षेत्र में किया जानेवाला निश्चय और व्यवहार का प्रयोग आचार के क्षेत्र में किये जानेवाले वैसे प्रयोग से भिन्न है और भिन्न परिणाम का सूचक भी है। तत्त्वज्ञान की निश्चयदृष्टि और आचार विषयक निश्चयदृष्टि ये दोनों एक नहीं। इसी तरह उभय विषयक व्यवहारदृष्टि के बारे में भी समझना चाहिए। इसका स्पष्टीकरण यो है—

तत्त्वलक्षी निश्चय और व्यवहार दृष्टि

जब निश्चयदृष्टि से तत्त्व का स्वरूप प्रतिपादन करना हो, तो उसकी सीमा में केवल यही बात आनी चाहिये कि जगत के मूल तत्त्व क्या हैं, कितने हैं और उनका क्षेत्र-काल आदि से निरपेक्ष स्वरूप क्या है? और जब व्यवहारदृष्टि से तत्त्वनिरूपण इष्ट हो, तब उन्हीं मूल तत्त्वों का द्रव्य-क्षेत्र-काल आदि से सापेक्ष स्वरूप प्रतिपादित किया जाता है। इस तरह हम निश्चयदृष्टि का उपयोग करके जैनदर्शनसम्मत तत्त्वों का स्वरूप कहना चाहे तो संक्षेप में यह कह सकते हैं कि चेतन-अचेतन ऐसे परस्पर अत्यन्त विजातीय दो तत्त्व हैं। दोनों एक-दूसरे पर असर डालने की शक्ति भी धारण करते हैं। चेतन का संकोच-विस्तार द्रव्य-क्षेत्र-काल आदि सापेक्ष होने से व्यवहारदृष्टि से सिद्ध होता है। अचेतन पुद्गल का परमाणुरूपत्व या एकप्रदेशावगाह्यत्व निश्चयदृष्टि का विषय है, जब कि उसका स्कन्ध-परिणमन या अपने क्षेत्र में अन्य अनन्त परमाणु और स्कन्धों को अवकाश देना यह व्यवहारदृष्टि का निरूपण है।

आचारलक्षी निश्चय एवं व्यवहार दृष्टि

परन्तु आचारलक्षी निश्चय और व्यवहार दृष्टि का निरूपण जुड़े प्रकार से होता है। जैन दर्शन मोक्ष को परम पुरुषार्थ मानकर उसी की दृष्टि से आचार की व्यवस्था करता है। अतएव जो आचार सीधे तौर से मोक्षलक्षी है वही नैश्चयिक आचार है। इस आचार में दृष्टिग्रम और काषायिक वृत्तियों के निर्मूलकीकरण मान का समावेश होता है। पर व्यावहारिक आचार ऐसा एकरूप नहीं। नैश्चयिक आचार की भूमिका से निष्पन्न भिन्न-भिन्न देश-काल-जाति-स्वभाव-रुचि आदि के अनुसार कभी-कभी परस्पर विरुद्ध दिखाई देनेवाले भी आचार व्यावहारिक आचार की कोटि में गिने जाते हैं। नैश्चयिक आचार की भूमिका पर वर्तमान एक ही व्यक्ति अनेकविध व्यावहारिक आचारों में से गुजरता है। इस तरह हम देखते हैं कि आचारगामी नैश्चयिक दृष्टि या व्यावहारिक दृष्टि मुख्यतया मोक्ष पुरुषार्थ की दृष्टि से ही विचार करती है, जब कि तत्त्वनिरूपक निश्चय या व्यवहार दृष्टि केवल जगत के स्वरूप को लक्ष्य में रखकर ही प्रवृत्त होती है।

तत्त्वज्ञानी और आचारलक्षी निश्चय एवं व्यवहारिक दृष्टि के बीच

एक अन्य महत्त्व का अन्तर

तत्त्वज्ञान और आचारलक्षी उक्त दोनों नयों में एक दूसरा भी महत्त्व का अन्तर है, जो ध्यान देने योग्य है। नैश्चयिक-दृष्टिसम्मत तत्त्वों का स्वरूप साधारण जिज्ञासु कभी प्रत्यक्ष कर नहीं पाते। हम ऐसे किसी व्यक्ति के कथन पर श्रद्धा रखकर ही वैसा स्वरूप मानते हैं कि जिस व्यक्ति ने तत्त्वस्वरूप का साक्षात्कार किया हो। पर आचार के बारे में ऐसा नहीं है। कोई भी जागरूक साधक अपनी आन्तरिक सत्-असत् वृत्तियों को व उनकी तीव्रता-मन्दता के तारतम्य को प्रत्यक्ष जान सकता है, जब कि अन्य व्यक्ति के लिए पहले व्यक्ति की वृत्तियाँ सर्वथा परोक्ष हैं। नैश्चयिक हो या व्यावहारिक, तत्त्वज्ञान का स्वरूप उस-उस दर्शन के सभी अनुयायियों के लिए एक-सा है तथा समान परिभाषाबद्ध है, पर नैश्चयिक व व्यावहारिक आचार का स्वरूप ऐसा नहीं। हर एक व्यक्ति का नैश्चयिक आचार उसके लिए प्रत्यक्ष है। इस अल्प विवेचन से मैं केवल

इतना ही सूचित करना चाहता हूँ कि निश्चय और व्यवहार नय ये दो शब्द भले ही समान हों, पर तत्त्वज्ञान और आचार के क्षेत्र में भिन्न-भिन्न अभिप्राय से लागू होते हैं और हमें विभिन्न परिणामों पर पहुँचाते हैं ।

जैन एवं उपनिषद् के तत्त्वज्ञान की निश्चयदृष्टि के बीच भेद

निश्चयदृष्टि से जैन तत्त्वज्ञान की भूमिका औपनिषद् तत्त्वज्ञान से बिलकुल भिन्न है । प्राचीन माने जानेवाले सभी उपनिषद् सत्, असत्, आत्मा, ब्रह्मा, अव्यक्त, आकाश आदि भिन्न-भिन्न नामों से जगत के मूल का निरूपण करते हुए केवल एक ही निष्कर्ष पर पहुँचते हैं कि जगत् जड़-चेतन आदि रूप में कैसा ही नानारूप क्यों न हो, पर उसके मूल में असली तत्त्व तो केवल एक ही है; जब कि जैनदर्शन जगत के मूल में किसी एक ही तत्त्व का स्वीकार नहीं करता, प्रत्युत परस्पर विजातीय ऐसे स्वतन्त्र दो तत्त्वों का स्वीकार करके उसके आधार पर विश्व के वैश्वरूप की व्यवस्था करता है । चौबीस तत्त्व माननेवाले सांख्य दर्शन को और शांकर आदि वेदान्त शाखाओं को छोड़कर भारतीय दर्शनों में ऐसा कोई दर्शन नहीं जो जगत के मूलरूप से केवल एक तत्त्व स्वीकार करता हो । न्याय-वैशेषिक ही, सांख्य-योग ही या पूर्वमीमांसा ही, सब अपने-अपने ढंग से जगत के मूल में अनेक तत्त्वों का स्वीकार करते हैं । इससे स्पष्ट है कि जैन तत्त्वचिन्तन की प्रकृति औपनिषद् तत्त्वचिन्तन की प्रकृति से सर्वथा भिन्न है ।

(द० औ० चि० ख० २, पृ० ४९८-५००)

सप्तभंगी

सप्तभंगी और उसका आधार

भिन्न-भिन्न अपेक्षाओं, दृष्टिकोणों या मनोवृत्तियों से जो एक ही तत्त्व के नाना दर्शन फलित होते हैं उन्हीं के आधार पर भगवाद की सृष्टि खड़ी होती है। जिन दो दर्शनों के विषय ठीक एक-दूसरे से बिल्कुल विरोधी जान पड़ते हों ऐसे दर्शनों का समन्वय बतलाने की दृष्टि से उनके विषयभूत भाव-अभावात्मक दोनों अंशों को लेकर उन पर जो सम्भवित वाक्य-भग बनाए जाते हैं वही सप्तभंगी है। सप्तभंगी का आधार नयवाद है, और उसका ध्येय समन्वय है अर्थात् अनेकान्त कोटि का व्यापक दर्शन कराना है; जैसे किसी भी प्रमाण से जाने हुए पदार्थ का दूसरे को बोध कराने के लिए परार्थ-अनुमान अर्थात् अनुमानवाक्य की रचना की जाती है, वैसे ही विरुद्ध अंशों का समन्वय श्रोता को समझाने की दृष्टि से भग-वाक्य की रचना भी की जाती है। इस तरह नयवाद और भगवाद अनेकान्तदृष्टि के क्षेत्र में अपने आप ही फलित हो जाते हैं।

(द० औ० चि० ख० २, पृ० १७२)

सात भंग और उनका मूल

(१) भग अर्थात् वस्तु का स्वरूप बतलानेवाले वचन का प्रकार अर्थात् वाक्यरचना।

(२) वे सात कहे जाते हैं, फिर भी मूल तो तीन [(१) स्याद् अस्ति, (२) स्याद् नास्ति, और (३) स्याद् अवक्तव्य] ही हैं। अवशिष्ट चार [(१) स्याद् अस्ति-नास्ति, (२) स्याद् अस्ति-अवक्तव्य, (३) स्याद् नास्ति-अवक्तव्य, और (४) स्याद् अस्ति-नास्ति-अवक्तव्य] तो मूल भंगों के पारस्परिक विविध संयोजन से होते हैं।

(३) किसी भी एक वस्तु के बारे में या एक ही धर्म के बारे में भिन्न-भिन्न विचारको की मान्यता में भेद दिखाई देता है। यह भेद विरोधरूप है या नहीं और यदि न हो तो दुश्मान विरोध में अविरोध किस प्रकार घटाना ? अथवा यो कहो कि अमुक विवक्षित वस्तु के बारे में जब धर्म-विषयक दृष्टि-भेद दिखाई देते हो तब वैसे भेदों का प्रमाणपूर्वक समन्वय करना और वैसा करके सभी सही दृष्टियों को उनके योग्य स्थान में रखकर न्याय करना—इस भावना में सप्तभंगी का मूल है।

सप्तभंगी का कार्य : विरोध का परिहार

उदाहरणार्थ एक आत्मद्रव्य को लेकर उसके नित्यत्व के बारे में दृष्टि-भेद हैं। कोई आत्मा को नित्य मानता है, तो कोई नित्य मानने से इन्कार करता है, और कोई ऐसा कहता है कि वह तत्त्व ही वचन-अगोचर है। इस प्रकार आत्मतत्त्व के बारे में तीन पक्ष प्रसिद्ध हैं। इसलिए यह विचारणीय है कि क्या वह नित्य ही है और अनित्यत्व उसमें प्रमाणबाधित है ? अथवा क्या वह अनित्य ही है और नित्यत्व उसमें प्रमाणबाधित है ? अथवा उसे नित्य या अनित्य न कहकर अवक्तव्य ही कहना योग्य है ? इन तीनों विकल्पो की परीक्षा करने पर तीनों यदि सच्चे हों तो उनका विरोध दूर करना चाहिए। जब तक विरोध खड़ा रहेगा तब तक परस्पर विरुद्ध अनेक धर्म एक वस्तु में हैं ऐसा कहा नहीं जा सकता। फलतः विरोध-परिहार की ओर ही सप्तभंगी की दृष्टि सर्वप्रथम जाती है। वह निश्चित करती है कि आत्मा नित्य ही है, परन्तु सब दृष्टियों से नहीं; मात्र मूल तत्त्व की दृष्टि से वह नित्य है, क्योंकि वह तत्त्व पहले कभी नहीं था और पीछे से उत्पन्न हुआ ऐसा नहीं है तथा वह तत्त्व मूल में ही से नष्ट होगा ऐसा भी नहीं है। अतः तत्त्वरूप से वह अनादिनिघन है और यही उसका नित्यत्व है। ऐसा होने पर भी वह अनित्य भी है, परन्तु उसका अनित्यत्व द्रव्य दृष्टि से नहीं किन्तु मात्र अवस्था की दृष्टि से है। अवस्थाएँ तो प्रतिसमय निमित्तानुसार बदलती रहती ही हैं। जिसमें कुछ-न-कुछ रूपान्तर न होता हो, जिसमें आन्तरिक या बाह्य निमित्त के अनुसार सूक्ष्म या स्थूल अवस्थाभेद सतत चालू न रहता हो वैसे तत्त्व की कल्पना

ही नहीं हो सकती। अतः अवस्थाभेद मानना पड़ता है, और वही अनित्यत्व है। इस प्रकार आत्मा द्रव्य रूप से (सामान्य रूप से) नित्य होने पर भी अवस्था रूप से (विशेष रूप से) अनित्य भी है। नित्यत्व और अनित्यत्व दोनों एक ही स्वरूप से एक वस्तु में मानने पर विरोध आता है; जैसे कि द्रव्यरूप से ही आत्मा नित्य है ऐसा मानने वाला उसी रूप से अनित्य माने तो। इसी प्रकार आत्मा नित्य, अनित्य आदि शब्द द्वारा उस-उस रूप से प्रतिपाद्य होने पर भी समग्र रूप से किसी एक शब्द से नहीं कही जा सकती, अतः वह असमग्र रूप से शब्द का विषय होती है; फिर भी समग्र रूप से जैसे किसी शब्द का विषय नहीं हो सकती, अतः अवक्तव्य भी है। इस प्रकार एक नित्यत्वधर्म के आधार पर आत्मा के बारे में नित्य, अनित्य और अवक्तव्य ऐसे तीन पक्ष—भग उचित ठहरते हैं।

इसी प्रकार एकत्व, सत्त्व, भिन्नत्व, अभिलाष्यत्व आदि सर्वसाधारण धर्मों को लेकर किसी भी वस्तु के बारे में ये तीन भग बन सकते हैं और उन पर से सात भी बन सकते हैं। चेतनत्व, घटत्व आदि असाधारण धर्मों को लेकर भी सप्तभगी घटाई जा सकती है। एक वस्तु में व्यापक या अव्यापक जितने धर्म हों उनमें से प्रत्येक को लेकर और उसका दूसरा पक्ष सोचकर सात भग घटायें जा सकते हैं।

प्राचीन काल में आत्मा, शब्द आदि पदार्थों में नित्यत्व-अनित्यत्व, सत्त्व-असत्त्व, एकत्व-बहुत्व, व्यापकत्व-अव्यापकत्व आदि को लेकर परस्पर विरोधी वाद चलते थे। इन वादों का समन्वय करने की वृत्ति में से भग-कल्पना पैदा हुई। इस भगकल्पना ने भी आगे जाकर साम्प्रदायिक वाद का रूप धारण किया और उसका सप्तभगी में परिणमन हुआ।

सात से अधिक भग सम्भव नहीं है, इसीलिए सात की सख्या कही है। मूल तीन की विविध संयोजना करो और सात में अन्तर्भूत न हो ऐसा कोई भग बनाओ तो जैन दर्शन सप्तभगित्व का आग्रह कर ही नहीं सकता।

इसका सक्षिप्त सार अधोलिखित है.—

(१) तत्कालीन प्रचलित वादों का समीकरण करना—यह भावना सप्तभगी की प्रेरक है।

(२) वैसा करके वस्तु के स्वरूप का विनिश्चय करना और यथार्थ ज्ञान प्राप्त करना—यह उसका साध्य है।

(३) बुद्धि में भासित होनेवाले किसी भी धर्म के बारे में मुख्य तीन ही विकल्प संभव है और चाहे जितने शाब्दिक परिवर्तन से संख्या बढ़ाई जाय तो भी वे सात ही हो सकते हैं।

(४) जितने धर्म उतनी ही सप्तभगी हैं। यह बाद अनेकान्तदृष्टि का विचार-विषयक एक सबूत है। इसके दृष्टान्त के रूप में जो शब्द, आत्मा आदि दिये हैं उसका कारण यह है कि प्राचीन आर्य विचारक आत्मा का विचार करते थे और बहुत हुआ तो आगम प्रामाण्य की चर्चा में शब्द को लेते थे।

(५) वैदिक आदि दर्शनों में भी अनेकान्तदृष्टि का स्वरूप देखा जा सकता है।

(६) प्रमाण से बाधित न हो उनसब दृष्टियों का सग्रह करने का इसके पीछे उद्देश्य है, फिर भले ही वे विरुद्ध मानी जाती हो।

(६० अ० चि० भा० २, पृ० १०६२-१०६४)

महत्त्व के चार भगों का अन्यत्र उल्लेख निर्देश

सप्तभगीगत सात भगों में शुरू के चार ही महत्त्व के हैं^१ क्योंकि वेद, उपनिषद् आदि ग्रन्थों में तथा 'दीर्घनिकाय' के ब्रह्मजालसूत्र में ऐसे चार विकल्प छूटे-छूटे रूप में या एक साथ निर्दिष्ट पाये जाते हैं। सात भगों में जो पिछले तीन भग हैं उनका निर्देश किसी के पक्षरूप में कहीं देखने में नहीं आया। इससे शुरू के चार भग ही अपनी ऐतिहासिक भूमिका रखते हैं ऐसा फलित होता है।

१. ये सात भग इस प्रकार हैं : (१) स्याद् अस्ति; (२) स्याद् नास्ति, (३) स्याद् अस्ति-नास्ति, (४) स्याद् अवक्तव्य, (५) स्याद् अस्ति-अवक्तव्य, (६) स्याद् नास्ति-अवक्तव्य, (७) स्याद् अस्ति-नास्ति-अवक्तव्य।

‘अवक्तव्य’ के अर्थ के विषय में कुछ विचारणा

शुरू के चार भगों में एक ‘अवक्तव्य’ नाम का भग भी है। उसके अर्थ के बारे में कुछ विचारणीय बात है। आगमयुग के प्रारम्भ में अवक्तव्य भग का अर्थ ऐसा किया जाता है कि सत्-असत् या नित्य-अनित्य आदि दो अंशों को एक साथ प्रतिपादन करनेवाला कोई शब्द ही नहीं, अतएव ऐसे प्रतिपादन की विवक्षा होने पर वस्तु अवक्तव्य है। परन्तु अवक्तव्य शब्द के इतिहास को देखते हुए कहना पड़ता है कि उसकी दूसरी व ऐतिहासिक व्याख्या पुराने शास्त्रों में है।

उपनिषदों में ‘यतो वाचो निवर्तन्ते, अप्राप्य मनसा सह’^१ इस उक्ति के द्वारा ब्रह्म के स्वरूप को अनिर्वचनीय अथवा वचनागोचर सूचित किया है। इसी तरह ‘आचाराग’ में भी ‘सर्वे सरा निवर्तन्ति, तत्क्षुणी न विज्जह’^२ आदि द्वारा आत्मा के स्वरूप को वचनागोचर कहा है। बुद्ध ने भी अनेक वस्तुओं को अव्याकृत^३ शब्द के द्वारा वचनागोचर ही सूचित किया है।

जैन परम्परा में तो अनमिलाप्य^४ भाव प्रसिद्ध है, जो कभी वचनगोचर नहीं होते। मैं समझता हूँ कि सप्तभगी में अवक्तव्य का जो अर्थ लिया जाता है वह पुरानी व्याख्या का वादाश्रित व तर्कगम्य दूसरा रूप है।

सप्तभगी संशयात्मक ज्ञान नहीं है

सप्तभगी के विचारप्रसंग में एक बात का निर्देश करना जरूरी है। श्रीशंकराचार्य के ‘ब्रह्मसूत्र’ २-२-३३ के भाष्य में सप्तभगी को संशयात्मक ज्ञान रूप में निर्दिष्ट किया है। श्रीरामानुजाचार्य ने भी उन्हीं का अनुसरण किया है। यह हुई पुराने खण्डन-मण्डनप्रधान साम्प्रदायिक युग की बात। पर तुलनात्मक और व्यापक अध्ययन के आधार पर प्रवृत्त हुए नए युग के विद्वानों का विचार इस विषय में जानना चाहिए। डॉ० ए० बी० ध्रुव, जो

१. तैत्तिरीय उपनिषद् २-४।

२. आचाराग सू० १७०।

३. मज्झिमनिकाय सुत्त ६३।

४. विशेषावश्यकभाष्य १४१, ४८८।

भारतीय तथा पाश्चात्य तत्त्वज्ञान की सब शाखाओं के पारदर्शी विद्वान् और खास कर शांकर वेदान्त के विशेष पक्षपाती रहे—उन्होंने अपने 'जैन अने ब्राह्मण'^१ भाषण में स्पष्ट कहा है कि सप्तभंगी यह कोई सशयज्ञान नहीं है; वह तो सत्य के नानाविध स्वरूपों की निदर्शक एक विचारसरणी है। श्री नर्मदाशंकर मेहता, जो भारतीय समग्र तत्त्वज्ञान की परम्पराओं और खासकर वेद-वेदान्त की परम्परा के असाधारण मौलिक विद्वान् थे^२ और जिन्होंने 'हिन्दू तत्त्वज्ञान नो इतिहास'^३ आदि अनेक अभ्यासपूर्ण पुस्तकें लिखी हैं, उन्होंने भी सप्तभंगी का निरूपण बिल्कुल असाम्प्रदायिक दृष्टि से किया है, जो पठनीय है। सर राधाकृष्णन्, डॉ० दासगुप्ता^४ आदि तत्त्व-चिन्तकों ने भी सप्तभंगी का निरूपण जैन दृष्टिकोण को बराबर समझ कर ही किया है।

(द० औ० चि० ख० २, पृ० ५०३-५०४)

१. आपणो धर्म, पृ० ६७३।

२. पृ० २१३-२१९।

३. राधाकृष्णन् : इण्डियन फिलॉसॉफी, बॉल्बूम १, पृ० ३०२।

४. दासगुप्ता : ए हिस्ट्री ऑफ इण्डियन फिलॉसॉफी बॉल्बूम १, पृ० १७९।

ब्रह्म और सम

जहाँ तक भारतीय तत्त्वविचार का सम्बन्ध है, ऐसा कहा जा सकता है कि उस तत्त्वविचार के दो भिन्न-भिन्न उद्गमस्थान हैं एक है स्वात्मा और दूसरा है प्रकृति, अर्थात् पहला आन्तरिक है और दूसरा बाह्य है।

समता का प्रेरक तत्त्व 'सम'

किसी अज्ञात काल में मनुष्य अपने आपके बारे में विचार करने के लिए प्रेरित हुआ 'मैं स्वयं क्या हूँ? कैसा हूँ? दूसरे जीवों के साथ मेरा क्या सम्बन्ध है?—ऐसे प्रश्न उसके मन में पैदा हुए। इनका उत्तर पाने के लिए वह अन्तर्मुख हुआ और अपने सशोधन के परिणामस्वरूप उसे ज्ञात हुआ कि 'मैं एक सचेतन तत्त्व हूँ और दूसरे प्राणीवर्ग में भी वैसी ही चेतना है।' इस विचार ने उसे अपने और दूसरे प्राणीवर्ग के बीच समता का दर्शन कराया। इस दर्शन में से समभाव के विविध अर्थ और उसकी भूमिकाएँ तत्त्वविचार में उपस्थित हुईं। बुद्धि का यह प्रवाह 'सम' के रूप में प्रसिद्ध है।

'ब्रह्म' और उसके विविध अर्थ

बुद्धि का दूसरा प्रभवस्थान बाह्य प्रकृति है। जो विश्वप्रकृति के विविध पहलुओं, घटनाओं और उनके प्रेरक बलों की ओर आकर्षित हुए थे उनको उसमें से कवित्व की अवस्था यों कहें कि कवित्वमय चिन्तन की भूमिका प्राप्त हुई। उदाहरणार्थ ऋग्वेद के जिस कवि ने उषः के उल्लासप्रेरक एवं रोमाचक दर्शन का संवेदन किया उसने रक्तवस्त्रा तृष्णी के रूप में उसका उषःसूक्त में गान किया। समुद्र की उछलती तरंगों और तूफानों के बीच नौकायात्रा करनेवाले जिस कवि को समुद्र के अधिष्ठायक बरुण का रक्षक

के रूप में स्मरण हो आया उसने वरुणसूक्त में उस वरुणदेव की अपने सर्व-शक्तिमान रक्षक के रूप में स्तुति की। जिसे अग्नि की ज्वालाओं और प्रकाशक शक्तियों का रोमाचक सवेदन हुआ उसने अग्नि के सूक्तों की रचना की। जिसे गाढ़ अन्वकारवाली रात्रि का लोमहर्षक सवेदन हुआ उसने रात्रिसूक्त रचा। यही बात वाक्, स्कम्म, काल आदि सूक्तों के बारे में कही जा सकती है। प्रकृति के अलग-अलग रूप हों, अथवा उन में कोई दिव्य सत्त्व हो, अथवा उन सबके पीछे कोई एक परम गूढ़ तत्त्व हो, परन्तु भिन्न-भिन्न कवियों द्वारा की गई ये प्रार्थनाएँ दृश्यमान प्रकृति के किमी-न-किसी प्रतीक के आधार पर रची गई हैं। भिन्न-भिन्न प्रतीकों का अवलम्बन लेनेवाली ये प्रार्थनाएँ 'ब्रह्म' के नाम से प्रसिद्ध थी।

ब्रह्म के इस प्राथमिक अर्थ में से फिर तो क्रमशः अनेक अर्थ फलित हुए। जिन यज्ञों में इन सूक्तों का विनियोग होता वे भी 'ब्रह्म' कहलाये। उनके निरूपक ग्रन्थ और विधिविधान करनेवाले पुरोहितों का भी ब्रह्म, ब्रह्मा या ब्राह्मण के रूप में व्यवहार होने लगा। प्राचीन काल में ही प्रकृति के विविध पहलू या दिव्य सत्त्व एक ही तत्त्वरूप माने जाने लगे थे और ऋग्वेद के प्रथम मण्डल में ही स्पष्ट कहा है कि इन्द्र, मित्र, वरुण, अग्नि आदि भिन्न-भिन्न नामों से जिनकी स्तुति की जाती है वे आखिर में तो एक ही तत्त्वरूप हैं और वह तत्त्व यानी सत्। इस प्रकार प्रकृति के अनेक प्रतीक अन्तर्गत-गत्वा एक सत्त्वरूप परम तत्त्व में एकाकार हुए और यह विचार अनेक रूपों में आगे विकसित और विस्तृत होता गया।

अमण और ब्राह्मण विचारधारा की एक भूमिका

समभावना के उपासक 'समन' या 'समण' कहलाये और संस्कृत में उसका रूपान्तर 'शमन' या 'श्रमण' हुआ, परन्तु 'सम' शब्द संस्कृत ही होने से उसका संस्कृत में 'समन' रूप बनता है। 'ब्रह्मन्' के उपासक और चिन्तक ब्राह्मण कहलाये। पहला वर्ग मुख्यतया आत्मलक्षी रहा; दूसरे वर्ग ने विश्वप्रकृति में से प्रेरणा प्राप्त की थी और उसी के प्रतीकों के द्वारा वह सूक्ष्मतम तत्त्व पर्यन्त पहुँचा था, इसलिए वह मुख्य रूप से प्रकृतिलक्षी रहा। इस प्रकार दोनों वर्गों की बुद्धि का आद्य प्रेरकस्थान भिन्न-भिन्न था,

परन्तु दोनों बगों की बुद्धि के प्रवाह तो किसी अन्तिम सत्य की ओर ही बह रहे थे ।

बीच के अनेक युगों में इन दोनों प्रवाहों की दिशा अलग या अलग-सी लगती, कभी कभी इन दोनों में सघर्ष भी होते; परन्तु सम का आत्मलक्ष्मी प्रवाह अन्त में समग्र विश्व में चेतनतत्त्व है और वैसा तत्त्व सभी देहधारियों में समान ही है ऐसी स्थापना में परिसमाप्त हुआ । इसी से उसने पृथ्वी, पानी और वनस्पति तक में चेतनतत्त्व देखा और उसका अनुभव किया । दूसरी ओर प्रकृतिलक्ष्मी दूसरा विचारप्रवाह विश्व के अनेक बाह्य पहलुओं को छूता हुआ अन्तर की ओर उन्मुख हुआ और उसने उपनिषत्काल में स्पष्ट रूप से स्थापित किया कि निखिल विश्व के मूल में जो एक सत् या ब्रह्म तत्त्व है वही देहधारी जीवव्यक्ति में भी है । इस प्रकार पहले प्रवाह में व्यक्तिगत चिन्तन समग्र विश्व के समभाव में परिणत हुआ और उसके आधार पर जीवन का आचारमार्ग भी स्थापित किया गया । दूसरी ओर विश्व के मूल में दिखाई देनेवाला परम तत्त्व ही व्यक्तिगत जीव है—जीवव्यक्ति उस परम तत्त्व से भिन्न नहीं है ऐसा अद्वैत भी स्थापित हुआ और इस अद्वैत के आधार पर अनेक आचारों की योजना भी हुई । गंगा और ब्रह्मपुत्रा के प्रभव स्थान भिन्न-भिन्न होने पर भी अन्त में वे दोनों प्रवाह जिस तरह एक ही महासमुद्र में मिलते हैं, उसी तरह आत्मलक्ष्मी और प्रकृतिलक्ष्मी दोनों विचारधाराएँ अन्त में एक ही भूमिका पर आ मिलती हैं । इनमें भेद प्रतीत होता हो तो वह केवल शाब्दिक है और बहुत हुआ तो बीच के समय में सघर्ष के परिणामस्वरूप उत्पन्न हुए संस्कारों के कारण है ।

शाश्वत विरोध होने पर भी एकता की प्रेरक परमार्थ दृष्टि

यह सही है कि समाज में, शास्त्रों में और शिलालेख आदि में भी ब्रह्म और सम के आसपास फैले हुए विचार और आचारों के भेद और विरोधों का उल्लेख आता है । हम बौद्ध पिटकों, जैन आगमों और अशोक के शिलालेखों तथा दूसरे अनेक ग्रन्थों में ब्राह्मण और श्रमण इन दो बगों का उल्लेख देखते हैं । महामाध्यकार पतञ्जलि ने इन दोनों बगों में शाश्वत विरोध है ऐसा भी निर्देश किया है । ऐसा होने पर भी, ऊपर कहा उस प्रकार, ये दोनों प्रवाह

अपने-अपने ढंग से एक ही परम तत्त्व का स्पर्श करते हैं ऐसा प्रतिपादन किया जाय तो वह किस दृष्टि से ? इस प्रश्न का स्पष्टीकरण किये बिना तत्त्व-जिज्ञासा सन्तुष्ट नहीं हो सकती ।

वह दृष्टि है परमार्थ की । परमार्थदृष्टि कुल, जाति, वंश, भाषा, क्रिया-काण्ड और वेश आदि के भेदों का अतिक्रमण कर वस्तु के मूलगत स्वरूप को देखती है, अर्थात् वह स्वाभाविक रूप से अभेद अथवा समता की ओर ही उन्मुख होती है । व्यवहार में पैदा होनेवाले भेद और विरोध का प्रवर्तन सम्प्रदायों और उनके अनुयायियों में ही होता है और कभी-कभी उसमें से सघर्ष भी पैदा होता है । ऐसे सघर्ष के सूचक ब्राह्मण-श्रमण वर्गों के भेदों का उल्लेख प्राचीन ग्रन्थों में आता है, परन्तु उसके साथ ही परमार्थदृष्टिसम्पन्न प्राज्ञ पुरुषों ने जो ऐक्य देखा था या अनुभव किया था उसका निर्देश भी अनेक परम्पराओं के अनेक शास्त्रों में आता है । जैन आगम, जिनमें ब्राह्मण और श्रमण वर्ग के भेद का निर्देश है, उन्हीं में सच्चे ब्राह्मण और सच्चे श्रमण का समीकरण उपलब्ध होता है । बौद्ध पिटकों में भी वैसा ही समीकरण आता है । वनपर्व में अजगर के रूप में अबनीर्ण नहुप ने सच्चा ब्राह्मण कौन ऐसा प्रश्न युधिष्ठिर से पूछा है । इसके उत्तर में युधिष्ठिर के मुख से महर्षि व्यास ने कहा है कि प्रत्येक जन्म लेनेवाला व्यक्ति सकर प्रजा है । मनु के शब्दों का उद्धरण देकर व्यास ने समर्थन किया है कि प्रजामात्र सकरजन्मा है, और सद्बृत्तवाला शूद्र जन्मजात ब्राह्मण से भी उत्तम है । व्यक्ति में सच्चरित्र एव प्रज्ञा हो तभी वह सच्चा ब्राह्मण बनता है । यह हुई परमार्थदृष्टि । गीता में ब्रह्म पद का अनेकवा उल्लेख आता है, साथ ही सम शब्द भी उच्च अर्थ में मिलता है । पण्डिताः समदर्शिनः—यह वाक्य तो बहुत प्रसिद्ध है । सुत-निपात नाम के बौद्ध ग्रन्थ में एक परमदृष्टमुत्त है । उसमें भारपूर्वक कहा है कि दूसरे हीन या झूठे और मैं श्रेष्ठ—यह परमार्थदृष्टि नहीं है ।

गंगा एव ब्रह्मपुत्रा के प्रभवस्थान भिन्न, परन्तु उनका मिलनस्थान एक । ऐसा होने पर भी दोनों महानदियों के प्रवाह भिन्न, किनारे पर की बस्तियाँ भिन्न, भाषा और आचार भी भिन्न । ऐसी जुदाई में लीन रहने-वाले मिलनस्थान की एकता देख नहीं सकते । फिर भी वह एकता तो सत्य ही है । इसी प्रकार भिन्न-भिन्न प्रभवस्थानों से उत्पन्न होनेवाले विचार-

प्रवाह भिन्न-भिन्न रूप से पोषित होने के कारण उनके स्थूल रूपों में मग्न रहनेवाले अनुयायी दोनों प्रवाहों का समीकरण देख नहीं सकते, परन्तु वह तथ्य तो अबाधित है। उसे देखनेवाले प्रतिभावान् पुरुष समय-समय पर अवतीर्ण होते रहे हैं और वह भी सभी परम्पराओं में।

समत्व का मुद्रालेख होने पर भी जैन और बौद्ध जैसी श्रमण परम्पराओं में ब्रह्मचर्य और ब्रह्मविहार शब्द इतने अधिक प्रचलित हैं कि उनको इन परम्पराओं से अलग किया ही नहीं जा सकता। इसी प्रकार ब्रह्मतत्त्व का मुद्रालेख धारण करनेवाले वर्ग में भी 'सम' पद ऐसा तो एकरस हो गया है कि उसको ब्रह्मभाव या ब्राह्मी स्थिति से अलग किया ही नहीं जा सकता।

प्राचीन काल में चली आनेवाली इस परमार्थदृष्टि का उत्तर काल में भी मग्न पोषण होता रहा है। डर्मालिए जन्म से ब्राह्मण परन्तु सम्प्रदाय से बौद्ध बमुबन्धु ने अभिघर्मकोष में स्पष्ट कहा है कि 'श्रामण्यममलो मार्गः ब्राह्मण्यमेव तत्।' उनके ज्येष्ठ बन्धु अमग ने भी वैसे ही अभिप्राय की सूचना अन्यत्र कही की है।

परमार्थदृष्टि की यह परम्परा साम्प्रदायिक माने जानेवाले नरसिंह महेता में भी व्यक्त हुई है। ममग्र विश्व में व्याप्त एक तत्त्व के रूप में हरि का कीर्तन करने के पञ्चान् उन्होंने उम हरि के भक्त वैष्णवजन का एक लक्षण 'समदृष्टि न तृष्णात्यागी' (समदृष्टि और तृष्णात्यागी) भी कहा है। इसी प्रकार साम्प्रदायिक समझे जानेवाले उपाध्याय यशोविजयजी ने भी कहा है कि समत्व प्राप्त करना ही ब्रह्मपद की प्राप्ति है।

इस परमार्थ और व्यवहारदृष्टि का भेद तथा परमार्थदृष्टि की यथार्थता डॉ० आनन्दगकर बी० ध्रुव ने भी बनाई है। एक ब्राह्मणी के हाथ के भोजन का उन्होंने स्वीकार नहीं किया, तब उन्होंने कहा कि यह तो मेरा एक कुटुम्बगत नागर-सम्कार है। उसकी वास्तविकता मैं तर्कसिद्ध नहीं मानता, मात्र सत्कार का अनुसरण करता हूँ इतना ही। सही दृष्टि का निर्देश उन्होंने अन्यत्र किया है। जैन आगम सूत्रकृताग की प्रस्तावना में उन्होंने कहा है कि, "जैन (श्रमण) हुए बिना 'ब्राह्मण' नहीं हुआ जाता, और 'ब्राह्मण' हुए बिना 'जैन' नहीं हुआ जाता। तात्पर्य यह कि जैनधर्म

का तत्त्व इन्द्रियों और मनोवृत्तियों को जीतने में है, और ब्राह्मणधर्म का तत्त्व विश्व की विशालता को आत्मा में उतारने में है।”

इतने संक्षेप पर से हम यह जान सकते हैं कि बुद्धि अन्त में एक ही सत्य में विराम लेती है और साथ ही यह भी समझ सकते हैं कि व्यवहार के चाहे जितने भेदों और विरोधों का अस्तित्व क्यों न हो, परन्तु परमार्थ-दृष्टि कभी लुप्त नहीं होती।

[गुजराती साहित्य परिषद के अहमदाबाद में सम्पन्न १९५६ के अक्तूबर के अधिवेशन में तत्वज्ञान विभाग के अध्यक्षपद से दिये गये भाषण में से]

चार संस्थाएँ

(१) संघ संस्था . चतुर्विध संघ

भगवान महावीर ने जब वर्णवन्धन को तोड़ डाला तब त्याग के दृष्टि-बिन्दु पर अपनी संस्था के विभाग किये। उसमें मुख्य दो विभाग थे : एक घर-बार और कुटुम्ब-कबीले का त्याग करके विहरण करनेवाला अनगार वर्ग, और दूसरा कुटुम्ब-कबीले में आसक्त स्थानबद्ध अगारी वर्ग। पशुला वर्ग पूर्ण त्यागी था। उसमें स्त्री-पुरुष दोनों आते थे और वे साधु-साध्वी कहलाते थे। दूसरा वर्ग पूर्ण त्याग का अभिलाषी था। इस प्रकार चतुर्विध संघव्यवस्था—अथवा ब्राह्मण-पन्थ के प्राचीन शब्द का नये रूप में उपयोग करें तो चतुर्विध वर्णव्यवस्था—शुरू हुई। साधुसंघ की व्यवस्था माधु करते। उसके नियम इस संघ में अब भी हैं और शास्त्र में भी बहुत सुन्दर और व्यवस्थित रूप से दिये गये हैं। साधुसंघ के ऊपर श्रावक संघ का अंकुश नहीं है ऐसा कोई न समझे। प्रत्येक निर्विवाद रूप से अच्छा कार्य करने के लिए साधु-संघ स्वतन्त्र है, परन्तु कही भूल मालूम हो अथवा तो मतभेद हो अथवा तो अच्छे काम में भी मदद की अपेक्षा हो वहाँ साधुसंघ ने स्वयं ही श्रावक-संघ का अंकुश अपनी इच्छा से स्वीकार किया है। इसी प्रकार श्रावक संघ का सविधान अनेक प्रकार से भिन्न होने पर भी साधुसंघ का अंकुश बह मानता ही आया है। इस प्रकार पारस्परिक सहयोग से ये दोनों संघ सामान्यतः हितकार्य ही करते आये हैं।

(द० औ० चि० भा० १, पृ० ३७७-३७८)

(२) साधुसंस्था

आज की साधुसंस्था भगवान महावीर की तो देन ही है, परन्तु यह संस्था उससे भी प्राचीन है। भगवती जैसे आगमों में तथा दूसरे प्राचीन

ग्रन्थों में पार्श्वपत्य अर्थात् पार्श्वनाथ के शिष्यों की बात आती है। उनमें से कई भगवान के पास जाने में सकोच अनुभव करते हैं, कई उन्हें घर्म-विरोधी समझकर हैरान करते हैं, कई भगवान को हराने के लिए अथवा उनकी परीक्षा करने की दृष्टि से अनेक प्रकार के प्रश्न पूछते हैं; परन्तु अन्त में पार्श्वपत्य की वह परम्परा भगवान महावीर की शिष्यपरम्परामें या तो समा जाती है या फिर उसका कुछ सड़ा हुआ भाग अपने आप झड़ जाता है। इस प्रकार भगवान का साधुसंघ पुनः नये रूप में ही उदित होता है, वह एक सस्था के रूप में नवनिर्माण पाता है।

बुद्धिमत्तापूर्ण संविधान

उसकी रहन-सहन के, पारस्परिक व्यवहार के तथा कर्तव्यों के नियम बनते हैं। इन नियमों के पालन के लिए और यदि कोई इनका भंग करे तो उसे योग्य दण्ड देने के लिए, सुव्यवस्थित राज्यतन्त्र की भाँति, इस साधु-संस्था के तंत्र में भी नियम बनाये जाते हैं, छोटे-बड़े अधिकारी नियुक्त किये जाते हैं और इन सबके कार्यों की मर्यादा आँकी जाती है। सच-स्थविर, गच्छस्थविर, आचार्य, उपाचार्य, प्रवर्तक, गणी आदि की मर्यादाएँ, आपसी व्यवहार, कार्य के विभाग, एक-दूसरे के झगड़ों का निर्णय, एक-दूसरे के गच्छ में अथवा एक-दूसरे के गुरु के पास जाने-आने के, सीखने के, आहार इत्यादि के नियमों का जो वर्णन छेदसूत्रों में मिलता है उसे देखने से साधुसंस्था की सघटना के बारे में आचार्यों की दीर्घदर्शिता के प्रति मान उत्पन्न हुए बिना नहीं रहता। इतना ही नहीं, आज भी किसी बड़ी संस्था को अपनी नियमावली तैयार करनी हो अथवा उसे विशाल बनाना हो तो उसे साधुसंस्था की इस नियमावली का अभ्यास अत्यन्त सहायक होगा, ऐसा मुझे स्पष्ट प्रतीत होता है।

भिक्षुजीसंघ और उसका बौद्ध संघ पर प्रभाव

इस देश के चारों कोनों में साधुसंस्था फैल चुकी थी। भगवान के अस्तित्व काल में चौदह हजार भिक्षु और छत्तीस हजार भिक्षुणियों के होने का उल्लेख आता है। उनके निर्वाण के पश्चात् इस साधुसंस्था में कितनी

वृद्धि या कमी हुई इसका कोई निश्चित विवरण हमारे पास नहीं है, फिर भी ऐसा मालूम होता है कि भगवान् के बाद अमुक शताब्दियों तक तो इस सस्या में कमी नहीं हुई थी, सम्भवतः अभिवृद्धि ही हुई होगी। साधुसस्या में स्त्रियों को स्थान भगवान् महावीर ने ही सर्वप्रथम नहीं दिया था, उनके पहले भी भिक्षुणियाँ जैन साधुसघ में थी और दूसरे परिव्राजक पथों में भी थी, फिर भी इतना तो सच है कि भगवान् महावीर ने अपने साधुसघ में स्त्रियों को खूब अवकाश दिया और उसकी व्यवस्था अधिक मजबूत की। इसका प्रभाव बौद्ध साधुसघ पर भी पड़ा। बौद्ध भगवान् साधुसघ में स्त्रियों को स्थान नहीं देना चाहते थे, परन्तु उनको साधुसस्या में स्त्रियों को स्थान अन्त में देना पड़ा। उनके इस परिवर्तन में जैन साधुसघ का कुछ-न-कुछ प्रभाव अवश्य है ऐसा विचार करने पर लगता है।

साधु का ध्येय · जीवनशुद्धि

साधु यानी साधक। साधक का अर्थ है अमुक ध्येय की सिद्धि के लिए साधना करनेवाला, उस ध्येय को पाने की इच्छावाला। जैन साधुओं का ध्येय मुख्य रूप से तो जीवनशुद्धि ही निश्चित किया गया है। जीवन को शुद्ध करने का मतलब है उसके बन्वन, उसके मल, उसके विक्षेप एवं उसकी सकुचितताओं को दूर करना। भगवान् ने अपने जीवन द्वारा समझदार को ऐसा पदार्थपाठ सिखाया है कि जब तक वह स्वयं अपना जीवन अन्तर्मुख होकर नहीं जाँचता, उसका शोधन नहीं करता, स्वयं विचार एवं व्यवहार में स्थिर नहीं होता और अपने ध्येय के विषय में उसे स्पष्ट प्रतीति नहीं होती, तब तक वह कैसे दूसरे को उस ओर ले जा सकता है? खास करके आध्यात्मिक जीवन जैसे महत्त्व के विषय में यदि किसी का नेतृत्व करना हो तो पहले—अर्थात् दूसरे के उपदेशक अथवा गुरु बनने से पहले—अपने-आपको उस विषय में बराबर तैयार करना चाहिए। इस तैयारी का समय ही साधना का समय है। ऐसी साधना के लिए एकान्त स्थान, स्नेही तथा अन्य लोगों से अलगाव, किसी भी सामाजिक अथवा अन्य प्रपंचों में सिरपच्ची न करना, अमुक प्रकार के खाने-पीने के तथा रहन-सहन के नियम—इन सबकी आयोजना की गई है।

स्थानान्तर और लोकोपकार

इस संस्था में ऐसे असाधारण पुरुष पैदा हुए हैं, जिनमें अन्तर्दृष्टि और सूक्ष्म विचारणा सदा-सर्वदा विद्यमान रही थी। कई ऐसे भी हुए हैं, जिनमें बहिर्दृष्टि तो थी ही, और अन्तर्दृष्टि से भी रहित नहीं थे। कुछ ऐसे भी हुए हैं, जिनमें अन्तर्दृष्टि तो नगण्य अथवा सर्वथा गौण थी और बहिर्दृष्टि ही मुख्य हो गई थी। चाहे जो हो, परन्तु एक ओर समाज और कुलधर्म के रूप में जैनत्व का विस्मरण होता गया और उस समाज में से ही साधु बनकर इस संस्था में दाखिल होते गये और दूसरी ओर साधुओं का बसनिम्नान भी धीरे-धीरे बदलता गया। जगलो, पहाड़ों और नगर के बाहरी भागों में से साधुगण लोकबस्ती में आने लगे। साधुसंस्था ने जनसमुदाय में स्थान लेकर अनिच्छा में भी लोकसमर्गजनित कुछ दोष अपना लिए हों, तो उमके साथ ही उस संस्था ने लोगों को अपने कुछ खास गुण भी दिये हैं, अथवा बैसा करने का भगीरथ प्रयत्न किया है। जो त्यागी अन्तर्दृष्टिवाले थे और जिन्होंने जीवन में आध्यात्मिक शान्ति प्राप्त की थी उनके शुभ और शुद्ध कृत्य का लेखा तो उनके साथ ही गया, क्योंकि उनको अपने जीवन की सस्मृति दूसरों को देने की तकनीक भी परबाह नहीं थी; परन्तु जिन्होंने, अन्तर्दृष्टि होने, न होने अथवा कमोबेश होने पर भी लोककार्य में अपने प्रयत्न द्वारा कुछ अर्पण किया था उनकी स्मृति हमारे समक्ष बज्रलिपि में है—एक समय के मांसभोजी और मद्यपायी जनसमाज में मांस और मद्य की ओर जो अहंवि अथवा उसके सेवन में अधर्मवृद्धि उत्पन्न हुई है उसका श्रेय साधुसंस्था को कुछ कम नहीं है। साधुसंस्था का रात-दिन एक काम तो चलता ही रहता कि वे जहाँ कहीं जाते वहाँ सात व्यसन के त्याग का शब्द से और जीवन से पदार्थपाठ सिखाते। मांस के प्रति तिरस्कार, शराब के प्रति घृणा और व्यभिचार की अप्रतिष्ठा तथा ब्रह्मचर्य का बहुमान—इतना वातावरण लोकमानस में तैयार करने में साधुसंस्था का असाधारण प्रदान है इसका कोई इन्कार नहीं कर सकता।

(३) तीर्थ संस्था

जिस स्थान के साथ घामिक आत्माओं का कुछ भी सम्बन्ध रहा हो, अथवा जहां प्राकृतिक सौन्दर्य हो, अथवा इन दोनों में से एक भी न हो, फिर भी जहां किसी सम्पन्न व्यक्ति ने पुष्कल द्रव्य व्यय करके इमारत की, स्थापत्य की, मूर्ति की या बेंमी कोई विशेषता लाने का प्रयत्न किया हो वहाँ प्रायः तीर्थ खड़े हो जाते हैं। ग्राम एवं नगरो के अतिरिक्त समुद्रतट, नदी-किनारे, दूसरे जलाशय तथा छोटे-बड़े पहाड़ प्रायः तीर्थ के रूप में प्रसिद्ध हैं।

जैन तीर्थ जलाशयो के पास नहीं आये ऐसा तो नहीं है; गंगा जैसी बड़ी नदी के किनारे पर तथा दूसरे जलाशयो के पास सुन्दर तीर्थ आये हैं, फिर भी स्थान के विषय में जैन तीर्थों की विशेषता पहाड़ों की पसन्दगी में है। पूर्व, पश्चिम, दक्षिण या उत्तर कही भी भारत में जाओ, तो वहाँ जैनों के प्रधान तीर्थ टीलों और पहाड़ों पर आगे हैं। केवल श्वेताम्बर सम्प्रदाय की ही नहीं, दिगम्बर सम्प्रदाय की भी स्थान-विषयक स्वास पसन्दगी पहाड़ों की है। जहाँ श्वेताम्बरों का तनिक भी सम्बन्ध नहीं है और उनका आना-जाना भी नहीं है वैसे कई दिगम्बरों के स्वास तीर्थ दक्षिण भाग में हैं और वे भी पहाड़ी प्रदेश में आये हैं। इस पर से इतना ही फलित होता है कि तीर्थ के प्राणभूत सन्त पुरुषों का मन कैसे-कैसे स्थानों में अधिक रमता था और वे किस प्रकार के स्थान पसन्द करते थे। भक्तवर्ग हो या मनुष्य-मात्र हो, उनको एकान्त और नैसर्गिक सुन्दरता कैसी अच्छी लगती है यह भी इन तीर्थस्थानों के विकास पर से जाना जा सकता है। भोगमय और कार्यरत जीवन बिताने के बाद, अथवा बीच-बीच में कभी-कभी आराम एवं आनन्द के लिए मनुष्य किन और कैसे स्थानों की ओर दृष्टि डालता है यह हम तीर्थस्थानों की पसन्दगी पर से जान सकते हैं।

तीर्थों के विकास में मूर्तिप्रचार का विकास है और मूर्तिप्रचार के साथ ही मूर्तिनिर्माण-कला तथा स्थापत्यकला सम्बद्ध है। हमारे देश के स्थापत्य में जो वैशिष्ट्य एवं मोहकता है उसका मुख्य कारण तीर्थस्थान और मूर्ति-पूजा है। भोगस्थानों में स्थापत्य आया है सही, पर उसका मूल धर्मस्थानों में और तीर्थस्थानों में ही है।

देवद्रव्य के रक्षण की सुन्दर व्यवस्था

जैनों के तीर्थ दो-पाँच या दस नहीं, और वे भी देश के किसी एक भाग में नहीं, किन्तु जहाँ जायें वहाँ चारों ओर फैले हुए हैं। यही किसी समय जैन समाज का विस्तार कितना था इसका सबूत है। जैन तीर्थों की एक खास समस्या ही है। गृह-मन्दिर तथा सर्वथा व्यक्तिगत स्वामित्व के मन्दिरों को एक ओर रखें, तो भी जिन पर छोटे-बड़े सध का आधिपत्य एवं उनकी देखभाल हो ऐसे सध के स्वामित्व वाले मन्दिरों में छोटे-बड़े भण्डार होते हैं। इन भण्डारों में खाने पैसे जमा होते हैं, जिसे देवद्रव्य कहते हैं। इसमें सन्देह नहीं है कि यह देवद्रव्य इकट्ठा करने में, उसकी सारसभाल रखने में और कोई उसे चाँऊ न कर जाय इसके लिए योग्य व्यवस्था करने में जैन समाज ने अत्यन्त चतुरता और ईमानदारी बरती है। भारत के दूसरे किसी सम्प्रदाय के देवद्रव्य में जैन सम्प्रदाय के जितनी स्वच्छता धायद ही कही दिखाई दे। इन्हीं प्रकार देवद्रव्य उसके निदिष्ट उद्देश्य के अतिरिक्त अन्यत्र कहीं व्यय न हो, उसका दुरुपयोग न हो और कोई हज़म न कर जाय उसके लिए जैन सध ने एक नैतिक और सुन्दर व्यावहारिक वातावरण खड़ा किया है।

जानने योग्य बातें

तीर्थसंस्था के साथ मूर्ति का, मन्दिर का, भण्डार का और यात्रासध निकालने का—इन चार का अत्यन्त मनोरञ्जक और महत्त्वपूर्ण इतिहास जुड़ा हुआ है। लकड़ी, धातु और पत्थर ने मूर्ति और मन्दिरों में किस-किस प्रकार, किस-किस युग में कैसा-कैसा भाग लिया, एक के बाद दूसरी व्यवस्था किस प्रकार आती गई, भण्डारों में अव्यवस्था और गोलमाल कैसे पैदा हुए और उनकी जगह पुनः व्यवस्था और नियंत्रण किस तरह आये, समीप एवं दूरस्थ तीर्थों में हजारों और लाखों मनुष्यों के सध यात्रा के लिए किस प्रकार जाते और साथ ही वे क्या-क्या काम करते—यह सारा इतिहास खूब जानने जैसा है।

त्याग, शान्ति और विवेकभाव प्राप्त करने की प्रेरणा में से ही हमने

तीर्थ सङ्गे किये हैं और वहाँ जाने का तथा उसके पीछे शक्ति, सम्पत्ति और समय का व्यय करने का हमारा उद्देश्य भी यही है।

(द० अ० चि० भा० १, पृ० ४०५-४०८)

(४) ज्ञानसंस्था—ज्ञान भण्डार

जहाँ मानवजाति है वहाँ ज्ञान का आदर सहज रूप से होता ही है और भारत में तो ज्ञान की प्रतिष्ठा हजारों वर्षों से चली आती है। ब्राह्मण और श्रमण सम्प्रदाय की गंगा-यमुना की धाराएँ मात्र ज्ञान के विशाल पट पर ही बहती आई हैं और बहती जाती है। भगवान महावीर का तप और कुछ नहीं, केवल ज्ञान की गहरी शोध है। जिस शोध के लिए उन्होंने शरीर की परवाह न की, दिन-रात न देखे और उनकी जिम गहरी शोध को जानने-सुनने के लिए हजारों मनुष्यों का मानवसमूह उनके पास उमड़ता था वह शोध यानी ज्ञान, और उस पर भगवान के पथ का निर्माण हुआ है।

ज्ञान और उसके साधनों की महिमा

उस ज्ञान ने श्रुत और आगम का अभिधान धारण किया। उसमें अभिवृद्धि भी हुई और स्पष्टताएँ भी होती रही। जैसे-जैसे इस श्रुत और आगम के मानससरोवर के किनारे पर जिज्ञासु हंस अधिकाधिक सख्या में आते गये वैसे-वैसे ज्ञान की महिमा बढ़ती गई। इस महिमा के साथ ही ज्ञान को मूर्त करनेवाले स्थूल साधनों की महिमा भी बढ़ती गई। ज्ञान की सुरक्षा में सीधे तौर पर मदद करनेवाले पुस्तक-पत्र ही नहीं, परन्तु उसमें उपयोगी होनेवाले ताडपत्र, लेखनी, स्याही का भी ज्ञान के जितना ही आदर होने लगा। इतना ही नहीं, इन पोथी-पत्रों के वेष्टनो तथा उनको बाँधने और रखने के उपकरणों का भी बड़ा ही सत्कार होने लगा। ज्ञान देने-लेने में जितना पुण्यकार्य, उतना ही ज्ञान के स्थूल उपकरणों के देने-लेने में भी पुण्यकार्य समझा जाने लगा।

ज्ञानभण्डारों की स्थापना और उनका विकास

एक ओर शास्त्रसंग्रह और उनको लिखाने की बढ़ती जाती महिमा

और दूसरी ओर सम्प्रदायों की ज्ञान-विषयक स्पर्धा—इन दो कारणों से मुखपाठ के रूप में चली आनेवाली समस्त पूर्वकालीन ज्ञानसंस्था में परिवर्तन हो गया और वह बड़े-बड़े भण्डारों के रूप में दृष्टिगोचर होने लगी ।

प्रत्येक गांव और नगर के सघ को ऐसा लगता कि हमारे यहाँ ज्ञान-भंडार होना ही चाहिए । प्रत्येक त्यागी माधु भी ज्ञानभण्डार की रक्षा और वृद्धि में ही धर्म की रक्षा मानने लगा । इसके परिणामस्वरूप समग्र देश में एक कोने से दूसरे कोने तक जन ज्ञानसंस्था भण्डारों के रूप में व्यवस्थित हो गई । भण्डार पुस्तकों से उमड़ने लगे । पुस्तकों में भी विविध विषयों के तथा विविध सम्प्रदायों के ज्ञान का संग्रह होने लगा । सघ के भण्डार, साधुओं के भण्डार और व्यक्तिगत मालिकी के भी भण्डार—इस प्रकार भगवान के शासन में भण्डार, भण्डार और भण्डार ही हो गये । इसके साथ ही बड़ा लेखकबर्ग खड़ा हुआ, लेखनकला विकसित हुई और अभ्यासीवर्ग भी खूब बढ़ा । मुद्रणकला यहाँ नहीं आई थी उस समय भी किमी एक नये ग्रन्थ की रचना होते ही उसकी नक़्कड़ों नक़्क़े नैयार हो जाती और देश के सब कोनों में बिद्वानों के पान पहुँच जाती । इस प्रकार जैन सम्प्रदाय में ज्ञानसंस्था की गंगा अविच्छिन्न रूप में प्रवाहित होती आई है । ज्ञान के प्रति सजीव भक्ति के परिणामस्वरूप इस समय भी ये भण्डार इतने अधिक हैं और उनमें इतना अधिक विविध एवं प्राचीन साहित्य है कि उनका अभ्यास करने के लिए बिद्वानों की कमी महसूस होती है । विदेश के और इस देश के अनेक शोधकों और बिद्वानों ने इस भण्डारों के पीछे बरसों बिताये हैं और इनमें सगृहीत वस्तु तथा इनके प्राचीन रक्षाप्रबन्ध को देखकर वे चकित होते हैं ।

ब्राह्मण और जैन भण्डारों के बीच अन्तर

ब्राह्मण सम्प्रदाय के और जैन सम्प्रदाय के भण्डारों के बीच एक अन्तर है और वह यह कि ब्राह्मण भण्डार व्यक्ति की मालिकी के होते हैं, जब कि जैन भण्डार बहुधा संघ की मालिकी के होते हैं; और कही व्यक्ति की मालिकी के होते हैं तो भी उनका सदुपयोग करने के लिए व्यक्ति स्वतंत्र होता है, परन्तु दुरुपयोग होता हो तो प्रायः संघ की सत्ता आकर खड़ी होती

है। ब्राह्मण आश्विन मास में ही पुस्तकों में से वर्षाकाल की नमी दूर करने और पुस्तकों की देखभाल के लिए तीन दिन का सरस्वतीशयन नामक पर्व मनाते हैं, जबकि जैन कार्तिक शुक्ला पचमी को ज्ञानपचमी कहकर उस दिन पुस्तकों और भण्डारों की पूजा करते हैं, और उस निमित्त द्वारा चौमासे से होनेवाले बिगाड़ को भंडारों में से दूर करते हैं। इस प्रकार जैन ज्ञानसंस्था, जो एक समय मौखिक थी, उसमें अनेक परिवर्तन होते-होते और घट-बढ़ तथा अनेक वैविध्य का अनुभव करती-करती वह आज मूर्तरूप में हमारे समक्ष इस रूप में विद्यमान है।

(द० अ० चि० भा० १, पृ० ३७३-३७५)

जैन ज्ञान-भण्डारों की असाम्प्रदायिक दृष्टि

सैंकड़ों वर्षों से जगह-जगह स्थापित बड़े-बड़े ज्ञान-भण्डारों में केवल जैन शास्त्र का या अध्यात्मशास्त्र का ही सग्रह-रक्षण नहीं हुआ है, बल्कि उसके द्वारा अनेकविध लौकिक शास्त्रों का असाम्प्रदायिक दृष्टि से सग्रह-संरक्षण हुआ है। क्या वैद्यक, क्या ज्योतिष, क्या मन्त्र-तन्त्र, क्या मगीत, क्या सामुग्रिक, क्या भाषाशास्त्र, काव्य, नाटक, पुराण, अलंकार व कथाग्रन्थ और क्या सर्वदर्शन सबन्धी महत्त्व के शास्त्र—इन सबों का ज्ञानभण्डारों में सग्रह-संरक्षण ही नहीं हुआ है, बल्कि इनके अध्ययन व अध्यापन के द्वारा कुछ विशिष्ट विद्वानों ने ऐसी प्रतिभामूलक नव कृतियाँ भी रची हैं जो अन्यत्र दुर्लभ हैं और मौलिक गिनी जाने लायक हैं तथा जो विश्वसाहित्य के सग्रह में स्थान पाने योग्य हैं। ज्ञानभण्डारों में से ऐसे ग्रंथ मिले हैं, जो बौद्ध आदि अन्य परंपरा के हैं और आज दुनिया के किसी भाग में मूलस्वरूप में अभी तक उपलब्ध भी नहीं हैं।

(द० औ० चि० ख० २, पृ० ५१८-५१९)

पर्युषण और संवत्सरी

जैन पर्वों का उद्देश्य

जैन पर्व सबसे अलग पड़ते हैं। जैनों का एक भी छोटा या बड़ा पर्व ऐसा नहीं है जो अर्थ या काम की भावना में से अथवा तो भय, लालच और विस्मय की भावना में से उत्पन्न हुआ हो, अथवा उसमें पीछे से प्रविष्ट बैसी भावना का शास्त्र से समर्थन किया जाता हो। निमित्त तीर्थंकरों के किसी कल्याणक का अथवा कोई दूसरा हो, परन्तु उस निमित्त से प्रचलित पर्व या त्योहारों का उद्देश्य सिर्फ ज्ञान और चारित्र्य की शुद्धि एवं पुष्टि करने का ही रखा गया है। एक दिन के अथवा एक से अधिक दिनों तक चलनेवाले त्योहारों के पीछे जैन परम्परा में मात्र यही एक उद्देश्य रहा है।

पर्युषण पर्व : श्रेष्ठ अष्टाह्निका

लम्बे त्योहारों में खास छः अष्टाह्निकाएँ (अट्ठाईयाँ) आती हैं। उनमें भी पर्युषण की अट्ठाई सबसे श्रेष्ठ समझी जाती है; इसका मुख्य कारण तो उसमें आनेवाला सावत्सरिक पर्व है। इन आठों दिन लोग यथा-शक्य धवा-रोजगार कम करने का, ज्ञान-तप बढ़ाने का, ज्ञान, उदारता, आदि गुणों को पोसने का और ऐहिक एवं पारलौकिक कल्याण का प्रयत्न करते हैं। जहाँ देखो वहाँ जैन परम्परा में एक घामिक वातावरण, आषाढ़ मास के बादलों की भाँति, घिर आता है। ऐसे वातावरण के कारण इस समय भी इस पर्व के दिनों में नीचे की बातें सर्वत्र दृष्टिगोचर होती हैं :

(१) दीङ्घूप कम करके यथाशक्य निवृत्ति और अवकाश प्राप्त करने का प्रयत्न, (२) खाने-पीने और दूसरे कई भोगों पर कमोबेश अंकुश, (३) शास्त्रश्रवण और आत्मचिन्तन की वृत्ति, (४) तपस्वी, त्वागियों

तथा सार्वभौमिक बन्धुओं की योग्य प्रतिपत्ति—भक्ति, (५) जीवों को अभयदान देने का प्रयत्न, (६) मनमुटाव भूलकर सबके साथ सच्ची मैत्री साधने की भावना ।

श्वेताम्बर के दोनो फिकों में यह अष्टाङ्गिका 'पञ्चसूत्र' (पञ्चसूत्र) के नाम से ही प्रसिद्ध है और सामान्यतः दोनो में यह अष्टाङ्गिका एक साथ ही शुरू होती है तथा पूर्ण भी होती है, परन्तु दिगम्बर परम्परा में आठ के स्थान पर दस दिन माने जाते हैं और पञ्चसूत्र के स्थान पर उसे 'दशलक्षणी' कहते हैं। उसका समय भी श्वेताम्बर परम्परा की अपेक्षा भिन्न है। श्वेताम्बर परम्परा के पञ्चसूत्र पूर्ण होते ही दूसरे दिन से दिगम्बरो का दशलक्षणी पर्व शुरू होता है।

(द० अ० चि० भा० १, पृ० ३३५-३३७)

इस अठ्ठाई में हम भगवान् महावीर की पुण्यकथा सुनने और उसके मर्म पर विचार करने के लिए पूर्ण अवकाश प्राप्त कर सकते हैं। भगवान् ने अपनी कठोर साधना के द्वारा जिन सत्यो का अनुभव किया था, उन्होंने स्वयं ही जिन सत्यो को समकालीन सामाजिक परिस्थिति को सुधारने की दृष्टि से व्यवहार में रखा था और लोग तदनुसार जीवन जीएँ इस हेतु से जिन सत्यो का समर्थ रूप से प्रचार किया था वे सत्य सक्षेप में तीन हैं :

(१) दूसरे के दुःख को अपना दुःख समझकर जीवनव्यवहार चलाना, जिससे जीवन में सुलक्षणीयता और विषमता के हिंसक तत्वों का प्रवेश न हो। (२) अपनी सुखमुविधा का, समाज के हित के लिए, पूर्ण बलिदान देना, जिससे परिग्रह वन्धनरूप न होकर लोकोपकार में परिणत हो। (३) सतत जागृति और जीवन का अन्तर्निरीक्षण करते रहना, जिससे अज्ञान अथवा निर्बलता के कारण प्रवेश पानेवाले दोषों पर निगरानी रखी जा सके और आत्म-पुरुषार्थ में न्यूनता न आने पावे।

(द० अ० चि० भा० १, पृ० ४८३-४८४)

संक्षेपः : महापर्व

साप्ताहिक पर्व एक महापर्व है। दूसरे किसी भी पर्व की अपेक्षा बड़ा महत्त्व है। इसकी महत्ता किस में है यह हमें समझना चाहिए।

किसी भी व्यक्ति को सच्ची शान्ति का अनुभव करना हो, सुविधा या असुविधा, आपत्ति या सम्पत्ति में स्वस्थता बनाये रखनी हो और व्यक्तित्व को खण्डित न करके उसकी आन्तरिक अखण्डितता सुरक्षित रखनी हो तो उसका एकमात्र और मुख्य उपाय यही है कि वह व्यक्ति अपनी जीवनप्रवृत्ति के प्रत्येक क्षेत्र का सूक्ष्मता से अवलोकन करे। इस आन्तरिक अवलोकन का उद्देश्य यही हो कि कहीं-कहीं, किस-किस प्रकार से, किस-किस के साथ छोटी या बड़ी भूल हुई है यह वह देखे। जब कोई मनुष्य सच्चे हृदय से और नम्रतापूर्वक अपनी भूल देख लेता है तब उसे वह भूल, चाहे जितनी छोटी हो तो भी, पहाड़ जैसी बड़ी लगती है और उसे वह सह नहीं सकता। अपनी भूल और कमी का भान मनुष्य को जागृत और विवेकी बनाता है। जागृति और विवेक से मनुष्य को दूसरों के साथ सम्बन्ध कैसे रखना चाहिए और उनको किस तरह बड़ाना-घटाना चाहिए इसकी सूझ पैदा होती है। इस प्रकार आन्तरिक अवलोकन मनुष्य की चेतना को खण्डित होने से रोकता है। ऐसा नहीं है कि ऐसा अवलोकन केवल त्यागी और साधु-सन्तों के लिए ही आवश्यक हो, वह तो छोटी-बड़ी उम्र के और किसी भी रोजगार और सस्था के मनुष्य के लिए सफलता की दृष्टि से आवश्यक है, क्योंकि वैसा करने से वह मनुष्य अपनी कमियों को दूर करते-करते ऊँचे उठता है और सबके मनो को जीत लेता है। यह सांवत्सरिक पर्व के महत्त्व का एक मुख्य किन्तु व्यक्तिगत पक्ष हुआ, परन्तु इस महत्त्व का सामुदायिक दृष्टि से भी विचार करना चाहिए। मैं जानता हूँ वहाँ तक, सामुदायिक दृष्टि से आन्तरिक अवलोकन का महत्त्व जितना इस पर्व को दिया गया है उतना किसी दूसरे पर्व को दूसरे किसी वर्ग ने नहीं दिया। इस पर से समझा जा सकता है कि सामुदायिक दृष्टि से आन्तरिक अवलोकनपूर्वक अपनी-अपनी भूल का स्वीकार करना तथा जिसके प्रति भूल हुई हो उसकी सच्चे दिल से क्षमायाचना करना और उसे भी क्षमा देना सामाजिक स्वास्थ्य के लिए भी कितना महत्त्व का है।

इसीसे जैन-परम्परा में ऐसी प्रथा प्रचलित है कि प्रत्येक गाँव, नगर और शहर का संघ आपस-आपस में क्षमायाचना करते हैं और एक-दूसरे को क्षमा प्रदान करते हैं, इतना ही नहीं, दूसरे स्थानों के संघ के साथ भी वे

वैसा ही व्यवहार करते हैं। सधो में केवल गृहस्थ ही नहीं आते, त्यागी भी आते हैं; पुरुष ही नहीं, स्त्रियाँ भी आती हैं। सध यानी केवल एक फिर्कें, एक गच्छ, एक आचार्य या एक उपाश्रय के ही अनुयायी नहीं, परन्तु जैन परम्परा के अनुसार प्रत्येक जैन। और, जैनो को केवल जैन परम्परावालों के साथ ही जीवन बिताना पड़ता है ऐसा नहीं है; उनको दूसरों के साथ भी उतना ही काम पड़ता है और यदि भूल हो तो वह जैसे आपस-आपस में होती है वैसे दूसरों के साथ भी होती है। अतएव भूल-स्वीकार और क्षमा करने-कराने की प्रथा का रहस्य केवल जैन परम्परा में ही परिसमाप्त नहीं होता, परन्तु वास्तव में तो वह रहस्य समाजव्यापी क्षमापना में सन्निहित है। वह यहाँ तक कि ऐसी प्रथा का अनुसरण करनेवाला जैन सूक्ष्मातिसूक्ष्म और अगम्य जीववर्ग से भी क्षमायाचना करता है—सजान अथवा अजानभाव से उसकी कोई भूल हुई हो तो वह क्षमा माँगता है।

वस्तुतः इस प्रथा के पीछे दृष्टि तो दूसरी है और वह यह कि जो मनुष्य सूक्ष्मातिसूक्ष्म जीव के प्रति भी कोमल बनने के लिए तैयार हो उसे तो सर्व-प्रथम जिसके साथ मनमुटाव हुआ हो, जिसके प्रति कटुता पैदा हुई हो, एक-दूसरे की भावना को चोट पहुँची हो उसके साथ क्षमा ले-देकर मन स्वच्छ करना चाहिए।

(५० अ० चि० भा० १, पृ० ३५४-३५६)

घोर सेवा मन्दिर

पुस्तकालय

काल न० २३२(०८१) सुरवल

लेखक सैय्यदी सुखहाल

शीर्षक जैन धर्म का प्राण